



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

النّظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المُتَعالِيَة

الجزء الثاني

عبد الرسول عُبُودِيَّت

تعريب: علي الموسوي

مراجعة: د. خنجر حميَّة

عبد الرسول عبوديت

وُلِد السيد عبد الرسول عبوديت، في مدينة أصفهان عام ١٩٤٥م.، وفيها أكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية، والتحق بعدها بجامعة شريف التقنية فرع أصفهان عام ١٩٧٣م. وتخرّج عام ١٩٧٩، فالتحق بعدها بالدراسة الحوزوية، وفي عام ١٩٨٠م. التحق بالحوزة العلمية في قم ودرس الفقه والأصول على عدد من أساتذتها المعروفين. ومن ثم انصرف إلى دراسة الفلسفة حتى صار من المتخصصين فيها وبخاصة في فلسفة ملا صدرا، ويكشف كتابه هذا عن طول باعه في هذا المجال.

له عدد من الكتب منها:

- در آمدى به نظام حكمت صدرائى (هذا الكتاب)
- تحقيق ونگارش شرح نهاية الحكمة، مجلدان
- در آمدى به فلسفه إسلامي.

وله عدد من الدراسات والمقالات المنشورة في المجلات الإيرانية والغربية.

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الثاني)

عبد الرسول عبوديَّت

النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية

(الجزء الثاني)

تعريب

السيد علي عباس الموسوي

مراجعة

الدكتور خنجر حَمِيَّة



المؤلف: عبد الرسول عبوديَّت

الكتاب: النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية (الجزء الثاني)

تعريب: السيد علي عباس الموسوي

مراجعة: الدكتور خنجر حَمِيَّة

الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها (سمت) ومؤسسه آموزشى وپژوهشى إمام خميني

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-31-0

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

در آمدى به نظام حكمت صدرائى

An Introduction to Mulla Sadra's theosophical System



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

القسم الثاني

معرفة العالم

الفصل السادس

الحركة

تاريخ المسألة

ما يظهر من تاريخ الفلسفة هو أنّ الفلاسفة كانوا في حالة تردّد دائم بين القول بوجود الثبات والقول بوجود التغيير[1]. فبعضهم أَنكر الثبات مطلقاً، وبعضهم أنكر التغير كذلك وأنكر الحركة في الجملة، ومنهم من قال بكلا الأمرين.

كان «**بارمنيدس**» من الفلاسفة الذين أنكروا أيَّ نوعٍ من التغير والتبدّل، والتزم بأنّ كافّة الأشياء تتّصف بالثبات. لكنّ وجهة نظره هذه غير صحيحة بدليل وجود تغييرات بديهيّة لا يُمكن إنكارها في داخل كلّ شيء وفي خارجه[2].

---

(1) إنّ مفردة «تغيير» تختلف في معناها اللغوي عن مفردة «تغيّر»، ولكن مع ذلك ليس من الشائع استخدام كلمة «تغير»، بل يتمّ استخدام كلمة «تغيير» بديلاً عن ذلك، وتسهيلاً منّا للأمر سوف نسير طبقاً لِمَا هو الشائع المعروف.

(2) فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفة**، نقله إلى الفارسية جلال الدين مجتبوي، (طهران، الناشر علمي فرهنگي، 1362)، في تسعة مجلدات، ج 1، ص 70.

أمّا «**هراكليتوس**» فهو من الفلاسفة الذين أنكروا الثبات في أيّ شيء، والتزموا بأنّ كلَّ شيء عُرضة للتغيير والتبدّل، وأنه لا وجود لأمرٍ ثابت في الكون[1]. والنظرية هذه كذلك غير مقبولة، لأنّ ما يحصل دائماً في التغييرات التي تقع في الطبيعة أنّ الشيء مثل A يتبدّل في آنٍ أو في مدّة من الزمان إلى شيء آخر مثل B، وهذا يَستلزم أنْ يكون بين A وB أمرٌ مُشترك، وإلا فإنّ كان التغيير بمعنى أنّ A تنعدم كليّة وتُوجد B محلّها، دون أيٍّ سابقةٍ، فإنّ هذا لا يَنسجم مع التبديل والتغيير. ومن الواضح أنّ الأمر المذكور إنّما يكون مُمكناً متى كان بين A السابقة وB الحاليّة أمرٌ مُشترك ثابتٌ في مرحلة وقوع ظاهرة التبديل والتبدّل. فإذاً لا يُمكن توجيه الكثير من التغييرات والتبدّلات الواقعيّة دون تحقّق الثبات. وبناء عليه لا يَصحُّ نفي الثبات على الإطلاق، كما لا يُمكن تجاهل التغيير على الإطلاق، ولا بدّ لأجل توجيه ما يقع من تغييرات في الطبيعة من الالتزام بوجود كلّ من التغيير والثبات.

أمّا أرسطو فهو من الفلاسفة الذين يَلتزمون بالثبات وبالتغيير. وذلك لأنّه يرى أنّه في أيّة عمليّة تبديل، مثل تبديل A إلى B، فإنّ شيئاً مثل C يبقَى أمراً ثابتاً، فهو كان في A وهو موجود الآن في B، وباعتبار ذلك نقول: «إنّ B الحاليّة هي A السابقة» وكذلك ثمّة شيء مثل D كان في A ثم صار معدوماً، وثمّة شيء آخر مثل E هو الآن موجودٌ في B، وهو بديلٌ لمَا كان سابقاً، وباعتبار هذا الأمر المُتغيّر نقول: «B غير A». وبناء عليه، يكون كلٌّ من A وB بالضرورة مؤلفاً من أمرين:

1 ـ الأمر المُشترك بين A وB وهو عبارة عن C؛

---

(1) فريدريك كابلستون، **تاريخ الفلسفة**.

2 ـ الأمر المُختصّ بكلٍ من A وB وهو عبارة عن D وE. إذاً وبشكلٍ عام، ففي كلٍّ عمليّة تبديل لا بدّ أن يتألف كل واحد من الأمرين يتبدل أحدهما إلى الآخر من عنصرين، الأمر المُشترك الثابت والأمر المختص المُتغيِّر. فإنْ كان الأمرُ المُشترك هو الجوهر، والأمر المُختصّ المتغيّر هو الأعراض والصفات، كان التغيير في العرَض، وإن كان الأمرُ المُشترك جزءَ الجوهر الماديّ للشيء، والأمر المُختصّ المتغيّر جزءَ جوهرٍ آخر من ذلك الشيء، أيّ الجزء الصوَريّ منه، كان التغيير في الجوهر[1]. مُضافاً إلى أن **أرسطو** يعتقد أنّ التغيير في العرض لا يُمكن أن يكون آنيّاً ـ والمراد من «الآن» هو المقطع الزمانيّ لا الجزء الصغير منه ـ بل هو في عين كونه تغييراً وظاهرةً محددة، يقع في زمان، ولو كان الزمان قصيراً. وهذا النوع من التغيير ـ أعني التغيير الزماني ـ هو «الحركة». وذلك كتبدّل التُّفّاح الأخضر أو الحامض أو الصغير إلى التُفّاح الأحمر أو الحلو أو الكبير، فهنا لا يتبدّل التُفّاح إلى غير التُفّاح، ولكن التغيير يقع في اللون أو الطعم أو الحجم في المدّة التي يقع فيها التغيير، وكالحركات المكانيّة للأشياء. وفي هذا النوع من التغيير، لا بدّ وأن يكون الجوهر الحامل للعرض أمراً ثابتاً ضمن عمليّة التبديل والتبدّل، لأنّه يُؤدّي دور حامل الحركة أيضاً، وهو الموصوف الحقيقيُّ بالحركة، وهو الذي يُطلق عليه «موضوع الحركة». ويرى أرسطو أنّ الحركة تقع في أنواع ثلاثة من الأعراض فقط، وهي الكيفيّات، الكميّات والأين (والمقصود من الحركة في الأين

---

(1) ريتشارد بابكين وآفرم استرول، **كليّات فلسفة**، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، (طهران، حكمت، 1374) الطبعة العاشرة، ص 149، 150.

الحركة المكانيّة). ويعتقد **أرسطو** في المقابل أنّ التغيير في الجوهر لا يُمكن أن يكون زمانيّاً، بل هو بالضرورة آنيّ. ومثال ذلك التبديل الجوهريّ لعنصرٍ من الهيدروجين إلى الهليوم، فإنّ ما يقع هو انعدام صورة الهيدروجين، وحدوث صورة الهيلوم في المادّة بدلاً عنه، وبهذا يَظهر الهليوم. وهذا النوع من التغيير ـ التغيير الآنيُّ في الجوهر ـ هو الذي يُطلق عليه «الكون والفساد». فالهيدروجين هو الجوهر الفاسد، والهليوم هو الجوهر الكائن[1].

وكما نلاحظ فإن الثبات في نظريّة **أرسطو** هو الغالب، وأمّا التغيير، ومن ذلك الحركة، فهو أمرٌ نادر، وذلك لأنّ جوهر الأشياء أمرٌ ثابتٌ بمرور الزمان، لكنه في مقاطع خاصة من الزمان وبسبب استعدادات داخلية وظروف محيطة، يتغير بنحو آني، لا بنحو الحركة. وأمّا في الأعراض فالحركة تقع فقط في ثلاثة أنواع منها، وأمّا الستّةُ الباقية فهي فاقدة للحركة. مضافاً إلى أنّ الحركة تقع أحياناً في الثلاثة المذكورة ولا تقع في أحيانٍ أُخرى.

وقد تبنّى الفلاسفة السابقون على **صدر المتألّهين** سواء المشّاؤون منهم أو الإشراقيون نظريّة الثبات والتغيير الأرسطية. فالتزم هؤلاء بالتغيير في الجواهر والأعراض، والتزموا بما ذهب إليه **أرسطو** من أنّ التغيير في الجوهر آنيّ ومن نوع الكون والفساد، وأمّا التغيير في الأعراض فهو زمانيّ ومن نوع الحركة، مع فارقٍ يرجع إلى أنّ الحركة تقعُ مضافاً إلى الأنواع الثلاثة في نوعٍ رابعٍ هو الوضع. وذلك لأنّ **ابن سينا** بيّن أنّ بعض الحركات الّتي جعلها **أرسطو** وأتباعه من الحركة في الأين، هي في حقيقتها حركة وضعيّة[2].

---

(1) كابلستون، **تاريخ فلسفة**، ج 1، ص 436.

(2) **الشفاء، الطبيعيات**، ج 1، ص 98 إلى 103.

وأمّا **صدر المتألّهين** فقد غيّر هذا البناء تغييراً كليّاً. فلقد أجاب بناء على أصالة الوجود على كل الإشكالات المانعة من الحركة الجوهرية، وتبعاً لذلك أثبتَ أنّ التغيير في الجوهر لا يُمكن أن يكون آنيًّا ومن نوع الكون والفساد، بل هو بالضرورة زمانيّ ومن نوع الحركة. بل وعلى أساس كون الوجود الزماني للجواهر الجسمانيّة، لا يُمكن أنْ يقع عقلاً إلّا مع تحقق الحركة منها، عمم الحركة الجوهرية مفترضاً أن كافة جواهر عالم الطبيعة، سواء كانت في مُتناول اليد أم لم تكن، حتّى في تلك الأوقات التي تظهر لنا أنّها ثابتة، هي في حال الحركة الجوهريّة؛ أيْ أنّها في حال تبدّل مُستمرّ.

وعلى أساس هذا التعميم، تكون كافّة الأعراض وصفات الأجسام مع نفس الأجسام وفي جميع الأوقات في حالٍ من الحركة، وهي في حالة تغيير مُستمرّ ومُتتَابع، إذ من غير المُمكن أن يتبدّل جوهر الشيء، وأنْ تَبقى صفاته وأعراضه كالشكل والمقدار واللون بلا جوهرٍ أو مع جوهرٍ آخر. إي أنّ الحركة في الجوهر تستلزم الحركة في كافّة الأعراض أيضاً.

وبهذا، يظهر أنّ **صدر المتألّهين** رفع بساط السكون والثبات عن عالم الطبيعة. ففي عالم الطبيعة لا يمكن لشيءٍ سواء كان من الجواهر أم من الأعراض والصفات، أنْ يوجد بنفسه في «آنين»، بل جميع الأشياء في حالة تغيير وتبدّل. وقد أحيا مُجدَّداً مقولة **هراكليتوس**. ولكن ليس هذا كلّ ما ذكره، بل أثبتَ من ناحيةٍ أُخرى، وعند بيانه لكيفيّة ربط السيّال بالثابت أنّ كافّةَ الأشياء ثابتة باعتبارٍ ما، وهو بهذا يذكّرنا بمقولة **بارمنيدس**. إذاً لا بدّ لنا من القول بأنّ **ملّا صدرا** جمع بين الثبات والتغيير، ولكن لا على طريقةِ

ما قام به **أرسطو**، بل بنحوٍ يكون كل من قول **هراكليتوس وبارمنيدس** مقبولاً.

مُضافاً إلى ذلك، وطبْقاً للتعميم المذكور أعلاه، حيث ثبتَ أنّ كون الشيء ماديّاً يساوي السيلان، وكونه مجرّداً يساوي الثبات، فقد جعل من التقسيم إلى الثابت والسيّال موازياً للتقسيم إلى المجرّد والماديّ، وهو من تقسيمات الموجود بما هو موجود لا من تقسيمات الموجود بما هو جسم، ولذا يتعلّق بقسمِ الأمور العامّة من الإلهيّات لا بالطبيعيّات. ومن هنا، نقلَ بحث الحركة من الطبيعيّات إلى الإلهيّات[1].

وكما هو المُلاحظ، فإنّ كافّة التغييرات التي قام بها **صدر المتألّهين** في مبحث الثبات والتغيير كانت انطلاقاً من الحركة الجوهريّة. إذاً لا بدّ من البحث عن الحركة الجوهريّة؛ ولكن لما كان المراد من الحركة الجوهريّة أنّ الجوهر مسافة الحركة، توقف الحركة الجوهريّة على إدراك مسافة الحركة، وبيان الفرق بينها وبين موضوع الحركة، وهما معاً من لوازم الحركة. ولذا لا بدّ لنَا أولاً، وقبل الخوض في الحركة الجوهريّة من بيان الحركة ولوازمها.

ومن هنا، نُخصّص هذا الفصل للبحث عن الحركة ولوازمها، وأمّا الفصل السابع فنتعرّض فيه للبحث عن الحركة الجوهريّة والنتائج المترتّبة على القول بها.

ولا بدّ لنَا، للتعرّف بشكل دقيق على الحركة، من إدراك مفهوم الحركة القطعيّة، ومعرفة الفرق بينها وبين مفهوم الحركة التوسطيّة، وهما صورتان من التغيير الزمانيّ، وإدراكهما يتوقّف على إدراك

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 20.

الأنواع المُرتبطة بالزمان، وهو يتوقّف على الوصول إلى صورةٍ صحيحة عن الزمان، وهو الامتداد السيّال. ولهذا، لا بدّ وأن نبدأ أولاً بالبحث عن الامتداد وتقسيمه إلى الثابت والسيّال.

الامتداد

الصفةُ الرئيسيّة التي يُوصف بها الامتداد، وهي بمثابة الفصل المُميّز له، هي أنّه قابلٌ للانقسام بالفرض بذاته؛ أي أنّ العقلَ وبالنظر إلى ذات الامتداد ومع قطع النظر عن أيّ أمرٍ آخر، لا يرى في فرض انقسامه في الخارج أيّ محال. ولذا لا يشترط لكي يكون للشيء امتدادٌ أنْ يكون مُنقسِماً في الخارج بالفعل، بل لا يَلزم أن يكون قابلاً للانقسام في الخارج بالفعل، بل يكفي إمكان انقسامه بالفرْض؛ بل لو لُوحظَ الشيء بنفسه وبقطع النظر عن سائر الأشياء لكان بنحوٍ يُمكن عقلاً فرض أجزاءٍ له بفرض مقطع أو مقاطع له، وهذا هو ما يُطلق عليه: امتداداً. وبهذا يَظهر، أنّ لكلٍّ من الخطّ والسطح والحجم امتداد، وذلك لأنّنا مع فرض نقطةٍ فيه، يُمكن أن نفترض لها جزأين، وكذلك الحال في السطح والحجم. وكذلك الزمان فهو نوعٌ من الامتداد، لأنّه مع فرض آنٍ من الآنات، فإنّ ذلك الآن يُمكن انقسامه فرضاً إلى جزءين: جزء قد انقضى بحسب الفرض، وجزء هو بالنسبة للآن مستقبليّ[1]. ولا بدّ فيما يرتبط بالامتداد من ملاحظة الأمور التالية:

1 ـ إنّ أجزاء كلّ امتدادٍ هي بالفرْض وبالقوّة، وليست حقيقيّة وبالفعل، وذلك لأنّ المقاطع والانقسامات ما دامت بالفرض وبالقوّة، كانت أجزاء الامتداد الأصلي، والتي هي المجموع،

(1) **الأسفار**، ج 4، ص 8 إلى 10، الفصل 1، وص 13 إلى 16 الفصل 3.

بالفرْض وبالقوّة، لا بالحقيقة وبالفعل، وبمجرّد أن تُصبح الانقسامات حقيقيّة وبالفعل، أي بمُجرّد أن يتحقّق هذا الامتداد خارجاً حقيقةً ينعدمُ هذا الامتداد، ويحلّ مكانه امتدادات أصغر. وبناء عليه، ففي هذه الحالة لا يكون الامتداد الأصلي موجوداً، حتّى تكون الامتدادات الأصغر منه المتحقِّقة أجزاء له؛ ففي هذه الحالة يكون الجزء والكلُّ بلا معنى:

«الأجزاء المقداريّة موجودة بالقوّة وإلّا لانتفى المقدار»[1].

2 ـ إنّنَا عندما نقول: إنّ «أجزاء كلِّ امتداد هي بالقوّة» فهذا لا يعني أنّه لا وجودَ لهذه الأجزاء في الخارج في الامتداد المذكور، بل بمعنى أنّ هذه الأجزاء لا تُوجد في الخارج بنحوٍ مُنفصل عن الامتداد المذكور. فالمُراد من مُفردة «بالقوّة» هنا هو «بالإجمال» وذلك مقابل مصطلح «بالتفصيل»، والذي أشرنا إليه في فروع التشكيك في الفصل الرابع، لا بمعنى أنّ الشيء غير موجودٍ الآن ويحمل إمكان الوجود. وبناء عليه،

(1) **الأسفار**، ج 6، ص101، تعليقة العلّامة الطباطبائي يتعرّض صدر المتألّهين لهذا الأمر فيذكر التالي: «ممّا يجب أن يُعلم أنّ اسم الجزء يقع على ما يتركّب منه الشيء وعلى ما ينحلّ إليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك، أو على سبيل المسامحة والتجوّز فإنّ الأجزاء المقداريّة أجزاء للمتَّصل بحسب الانفصال والانحلال إليها لا بالحقيقة؛ بل بالمشابهة بأن يُقدَّر ويُفرض أنّه لو كان للمتَّصل بما هو متَّصل أجزاء أي بحسب شخصه ووضعه لا بمهيّته لكان أشبه الأشياء وأليقها بالجزئيّة، هذه الأمور المُسمَّاة بالأجزاء لأنّها لمَّا تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكلّ فليست أجزاء بالحقيقة للحقيقة، بل جزئيّة كلّ منها بحسب وحدته الاتّصالية الشخصيّة إنّما هي بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتّصالية، ولهذا تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم» (الأسفار، ج 5، ص 25، 26).

يُمكننا ومن خلال الرجوع إلى التعبير الذي ذكرناه في الفصل الرابع أنْ نقول: كلّ امتداد هو وجود جمعيّ لأجزائه. فلو فرضنا كمثالٍ امتداداً هو a، وفرضنا فيه نقطة هي o، وفرضنا بهذا النحو امتدادين أصغر هما b وc، فإنّ هذين الامتدادين الأصغر موجودان ضمن a بنحو الحقيقة، ولكن لا بنحوٍ مُنفصلٍ عن بعضهما، أي إنّ a هي الوجود الجمعيّ لـ b وc؛ والوجود الخاص لـ b وc إنّما يقع متى تحقّق امتداد a في النقطة o بنحو الحقيقة في الخارج.

ممّا تقدّم يظهر لنَا معنى قولنا إنّ أجزاء كلِّ امتداد، مثل b وc هي أجزاء فرضيّة، فإنّ ذلك يعني أنّ صفة الجزئيّة فيها أمرٌ فرضيّ، كما أنّ وصف الكليّة في a هو أيضاً فرضيّة، لا بمعنى أنّها غير موجودة في الخارج حقيقةً، وأنّنا نحن نفترض وجودها، وبكلمةٍ موجزة، إنّ ذات الأجزاء موجودة بنحو الحقيقة في الخارج بوجود إجماليّ، وأمّا وصف الجزئيّة فيها ـ كوصف الكليّة للامتداد الأصليّ ـ فهو أمرٌ فرضيّ وذهنيّ، كما أنّ الوجود التفصيليّ لها فرضيّ وذهنيّ.

3 ـ الأجزاء الفرضيّة في كلِّ امتدادٍ لا بدّ وأنْ تكون من نوع الامتداد الأصلي، أي الامتدادات الأصغر هي نتيجة انقسام الامتداد بالضرورة، فهي بالضرورة من نوع الامتداد الأصليّ. فإنْ كان الامتداد الأصلي هو الخطّ، فلا بدّ وأن تكون القطعات الأصغر من الخطّ أيضاً، وإنْ كان من السطح، فلا بدّ وأن تكون القطعات الأصغر من الحجم أيضاً، وإن كان من الزمان فلا بدّ وأن تكون القطعات الأقصر من الزمان أيضاً:

«[إنّ الأجزاء المقداريّة] تكون متوافقة وموافقة للكلّ في الحدّ والاسم»[1].

أي أنّ القطعَات الحاصلة من التقسيم هي دائماً كالامتداد الأصليّ تقبل الانقسام، ولا يُمكن وبسبب تقسيمها أنْ نصلَ إلى أجزاء لا تكون قابلة للانقسام عقلاً، أي أنها لا تتجّزأ بحسب الاصطلاح؛ أي أنْ نصلَ من تقسيم الخطّ إلى النقطة ومن تقسيم السطح إلى الخطّ أو من تقسيم الحجم إلى السطح أو من تقسيم الزمان إلى «الآن» وهو مقطع من الزمان فاقد للطول الزمانيّ، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الجزء الذي لا يَتجزّأ هو أمرٌ محال[2]. ومعنى هذا الكلام، أنّ كلَّ امتداد قابل للانقسام الفرضيّ إلى ما لا نهاية، لأنّه وبحسب الفرض فإنّ الأجزاء الفرضيّة الحاصلة بسبب كلّ انقسام هي أيضاً امتداد، وهي تقبل الانقسام عقلاً، وهكذا. وباختصار، لا وجودَ لامتداد لا يَقبل التجزئة إلى أجزاء لا تتجّزأ: لا الخط إلى النقاط، ولا السطح إلى الخطوط، ولا الحجم إلى السطوح، ولا الزمان إلى الآنات.

4 ـ إنّ تتالي النقاط والآنات والآنيّات محال، أيْ من غير المُمكن أنْ تقع العديد من النقاط إلى جنب بعضها البعض دون أيّ فاصلٍ بينها بنحوٍ يكون بينها ممَاسّة واتّصال. فإنْ كان لدينا نقاط متعدِّدة فهذا يعني بالضرورة أن يكون بين كلّ نقطتين فاصل مكانيّ، ولو كان قصيراً جدّاً. وكذلك الحال فيما لو انضمَّت الآنات إلى جنب بعضها البعض دون فاصل زمانيّ بينها، فإنّه محال، وتبعاً لذلك يستحيل وقوع ذلك في

---

(1) **الأسفار**، ج 4، ص 26.

(2) **الشفاء**، **الطبيعيات**، ج 1، المقالة الثالثة، الفصل الرابع، ص 189 إلى 197.

الأمور الآنيّة، أي الأمور التي لا تُوجد إلّا في آنٍ واحد[1].

ويشمل هذا الحكم الخطوط والسطوح من الجانب الذي لا امتداد فيه؛ أي ضمّ الخطوط إلى جانب بعضها، وكذلك وضع السطوح إلى جانب بعضها دون وجود فاصل بينها فهو أيضاً أمرٌ محال. إذاً يُمكننا القول بشكل عام إنَّ تتاليَ الأجزاء التي لا تتجزَّأ من حيث هي لا تتجزَّأ هو أمرٌ محال. ونتيجة هذا الكلام، فكما لا يُمكن انقسام الامتداد إلى أجزاء لا تتجزَّأ، كذلك لا يُمكن وجود امتداد مركّب من أجزاء لا تتجزَّأ. إذاً كما يستحيل تجزِئة الخطّ أو السطح أو الحجم أو الزمان إلى مجموعة من النقاط أو الخطوط أو السطوح أو الآنات، ولو كانت غير مُتناهية، يستحيل أن يوجد خطّ أو سطح أو حجم أو قطعة من الزمان من تركيب مجموعة من النقاط أو الخطوط أو السطوح أو الآنات، ولو كانت غير متناهية.

تقسيم الامتداد

وكما ينقسم الامتداد إلى ما يكون ذا بُعد واحد كالخطّ والزمان، وإلى ما يكون ذا بُعدين كالسطح وإلى ما يكون ذا أبعادٍ ثلاثة كالحجم؛ يَنقسم باعتبارٍ آخر إلى الثابت وذلك كالامتداد المكانيّ الشامل للخطوط والسطوح والأحجام، وغير الثابت أو السيّال كالزمان.

الامتداد الثابت

الامتداد الثابت هو الامتداد الذي يصحّ أن تُوجد أجزاؤه

(1) **الشفاء، الطبيعيات**، ج 1، المقالة الثالثة، الفصل الرابع ص 189 إلى 197.

الفرْضيّة معاً؛ فلو أخذنا مثلاً سطح هذه الورقة، وهي امتداد ذو بعدين، وفرضنا خطّاً في وسطها، وقسمّناه إلى جزأين بالفرْض. فمن الواضح أنّ هذين الجزأين يُمكن وجودهما معاً، بل هما بالفعل كذلك، إذاً السطح امتدادٌ ثابت. وبشكلٍ عام، كلّ امتدادٍ مكانيّ سواء كان خطّاً أو سطحاً أو حجماً هو ثابت.

الامتداد السيّال

في المقابل لدينا امتداد غير ثابتٍ أو سيّال، وهو الزمان، فإنّه امتدادٌ لا يُمكن ذاتاً وجود جزأيه الفرضيّين معاً، بل لا بدّ وأن يكون أحدهما معدوماً حتّى يُوجد الآخر. والجزء الذي لا بدّ وأن يكون معدوماً حتّى يوجد الآخر هو الذي يُطلق عليه «الجزء المتقدِّم» والجزء الآخر هو الذي يُطلق عليه «الجزء المتأخِّر»:

«ربَّما كانت في الحقائق الوجوديّة... هويّة واحدة ذات شؤون متجدِّدة متخالفة بالتقدُّم والتأخُّر الذاتيين الذين لا يُجامع القبلُ البعدَ لذاتها، لا بقبليّة زائدة وبعديّة زائدة، بل بنفس هويّات الأجزاء المتقدِّمات والمتأخِّرات المُتفاوتة في القبليّة والبعديّة وذلك كالزمان المُتصِّل»[1].

ولأجل الوصول إلى صورة أدقّ لهذا النوع من الامتداد، فلنفترض أنّ مثل T هي امتدادٌ سيّال. فمع افتراض مقطعٍ في وسط T، وفرْض انقسامه إلى جُزءين يشكّلان نصفين له. فطبقاً للتعريف، من غير المُمكن وجود النصفين معاً، بل لا بدّ من القبول بأنّ الجزء الثاني غير موجود، وإنّما الموجود هو القسم الأوّل. ولكن كما تقدّم فإنّ الأجزاء الفرْضيّة من كلّ امتداد هي من نفس نوع الامتداد، فإذاً

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 139.

النصف الأوّل هو أيضاً امتداد سيّال. فلو فرَضنا مجدَّداً وجود مقطعٍ في وسط هذا النصف يُقسِّمه إلى جزأين صغيرين بحسب الفرْض، فهذا يعني انقسامه إلى رُبعين فرَضيّيَن. وطبقاً للتعريف أيضاً لا يُمكن وجود الرُّبعين معاً، ونتيجة ذلك أن يكون الربعُ الثاني غير موجودٍ بل الموجود هو فقط الربع الأوّل من T. ولكن هذا الرُّبع أيضاً هو امتدادٌ سيّال بنحوٍ ينطبق عليه ما ذكرناه من أنّ نصفه الثاني غيرُ موجود، وإنّما الموجود هو نصفه الأوّل، أي أنّ الربع الأوّل من T هو الموجود والباقي معدوم وهكذا. إذاً فنحن ظننّا أنّ T جميعها موجودة في البدء، ولكن بعد ذلك وبحكم التعريف لاحظنا كيف أنّ النصف الثاني منها غير موجود، ولاحظنا بعد ذلك أنّ ربعها الثاني، أي ثلاثة أرباع T، معدوم، ثم لاحظنا كيف أن سُبْعَ ثُمنها غير موجود وهكذا؛ أي كلّما أمكننَا فرضُ تقسيمات أكثر في T فهذا يعني أنّ القسم المَعدوم منها سوف يزداد وأنّ القسم الموجود منها سوف يَنخفض. ولكن ذكرْنَا أيضاً قبل ذلك أنّ هذه التقسيمات قابلةٌ للفرْض إلى ما لا نهاية، فنتيجة ذلك أنّ T بتمامها معدومة، أي لا وجود لأيِّ جزء فرضيّ منها.

هل يعني ذلك أنّ الزمان، الذي هو نفس الامتداد السيّال، أمرٌ موهوم؟ الجواب بالنفي، بل هذا بمعنى أنّك لا تجد كلَّ الزمان ولا أيّ جزء فرْضيّ منه، مهما كان مقداره صغيراً في «الآن»، كما أنّه من غير المُمكن، أن تجدَ جزءاً من الخطّ، مهما كان مقداره، في النقطة. نعم فقط المقطع الفرْضيّ[1] من الزمان والذي هو «الآن»،

---

(1) التأكيد على كون «الآن» مقطعاً فرضيّاً من الزمان لأنّ الفلاسفة ترى أنّه لا يُمكن وجود القطع الحقيقية في الزمان: «اعلم أنّ الآن بالمعنى الأوّل، فهو حدٌّ وطرف للزمان المُتَّصل... أمّا كيفيّة وجوده، فلما علمت أنّ الزمان كمية متصلة وكلُّ كمية=

هو الموجود وينطبق على «الآن»، كما أنّ كلّ مقطع فرْضي أو حقيقيّ من الخطّ، وهو النقطة، يَنطبق على النقطة. فالزمان كلّ مُمتدّ، لا تجد في كلّ لحظة إلّا مَقطعاً فرضيّاً له، غير المقطع الفرضيّ السابق على ذلك «الآن» أو اللاحق له. وبعبارة أدقّ، الزمان كلّ مُمتدّ تُشكّل اللحظات والآنات مقاطعَ فرضيّة له، بمعنى أنّ الزمان لو انقطع في مقطع مثل T، فإنّ T1 هي «آنٌ» بالفعل، وإن انقطع في T2 فهذا يَعني أنّ T2 هي «آن» بالفعل غير الأولي، وهكذا.

بيانٌ بالمثال

ولنفرض من باب المثال أنّ لدينا قلماً فبمجرّد أنْ نبدَأ بنقطةٍ منه على ورقة ثمّ ننتقل إلى النقطة الأُخرى، تنْمحي النقطة الأولى، ولنفترض أنّ شخصاً يقوم برسم مثل هذا الخط على ورقةٍ شفّافةٍ من النقطة A إلى النقطة B، وأنّنا نراه من خلف الصفحة، فهل يُمكننا في هذا المثال إنكار أنّه قد قام برسم خطٍّ؟ الجواب بالنفي، وهل نُشاهد حين رسمه للخطّ أو بعد ذلك خطأ في الصفحة المُفترَضة؟ الجواب أيضاً بالنفي، فإنّنا لا نُشاهد شيئاً لا قبل الشروع برسم الخطّ ولا حين رسمه له، بل ما يكون قابلاً للرؤيَة هو النقطة فقط، وكأنّها تتَحرَك من A إلى B، ولكن واقع الحال ليس كذلك، بل في كلّ آنٍ نرى نقطة غير النقطة السابقة وغير النقطة اللاحقة، غاية الأمر

= فإنّها قابلة تقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلّا بواحد من الأسباب الثلاثة: القطع واختلاف العرض والوهم؛ لكن حصول القطع ممتنع في الزمان. لما عرفت [في الفصلين السابق والأسبق]، فبقي الإمكان لأحد وجهين آخرين» (**الأسفار**، ج 3، ص 155).

أنّ هذه النقاط لمَّا كانت مُتشابهة ومُتتالية بنحو ترتسمُ اللاحقة عندما تَنمحي السابقة، فإنَّنا لا يُمكننا التمييز بينها، ونرى أنّ ههنا نقطةً تتحرّك من A إلى B. وفي هذا المثال، لا شكَّ في أنّ خطّاً قد تمّ رسمه، ولكنّه ليس كسائر الخطوط، حيث يُوجد مجموعها دفعة واحدة، بل هو بنحو يُوجد في كلِّ آنٍ مقطع فرضيّ ـ أي نقطة ـ منه. والزمان أيضاً كهذا الخطّ، مع فارقٍ يرجع إلى أنّ الأجزاء الفرْضيّة للزمان لا يُمكن أنْ تُوجد معها بذاتها، ولكنّ الأجزاء المُفترَضة من الخطّ ليست بذاتها كذلك بل بسبب أمرٍ خارجيّ، أي بسبب الحبر الذي نرسم به الخط. وعلى أيِّ حال، كما لا يوجد هذا الخطُّ دفعةً واحدة، ولا حتّى جزء صغير منه، بل ما نراه في كلِّ آنٍ هو نقطة ـ مقطع ـ منه، فكذلك الزمان فهو لا يُوجد كلّه دفعةً واحدة، ولا حتّى أي جزء فرْضيّ منه مهما كان صغيراً، بل من غير المُمكن أن يكون كذلك، وما لدينا بالفعل هو مقطعٌ فرْضيٌ من الزمان.

تقسيم الأشياء

بعد أنْ أحطنا بحقيقة الزمان أو الامتداد السيّال، يُمكننا تقسيم الأشياء، بحسب ارتباطها بالزمان أو عدم ارتباطها به، وفي صورة ارتباطها بحسب نحو ارتباطها بالزمان. إلى قسيمن: أشياء غير زمانيّة وأشياء زمانيّة.

الأشياء غير الزمانيّة

الشيء غير الزمانيّ هو الشيء الذي لا يَرتبط بالزمان ولا بـ «الآن» أي المقطع الزمانيّ. ومثل هذا الشيء لا يكون في الماضي، ولا في الحال ولا في المُستقبل، فهو ليس أزليّاً زمانيّاً، ولا أبديّاً

زمانيّاً، ولا حادثاً زمانيّاً، ولا قديما زمانيّاً ولا عُمرَ له، ولا آن، وليس من الأشياء المُرتبطة بالزمان، وذلك بمعنى أنّ الاشياء التي كانت موجودة في السابق ليست ماضياً بالنسبة لغير الزمانيّ، بل هي موجودة فقط، وكذلك الأشياء التي تُوجد في الحال أو في المستقبل، فهي ليست حالاً له ولا مستقبلاً بالنسبة إليه، بل موجودةٌ فقط. ويرى الفلاسفة أنّ الموجودات المجرّدة التامّة أي سلسلة العقول والواجب بالذات هي من هذا النوع.

وأمّا الأشياء المُرتبطة بالزمان فهي على نوعين: آنيّة وزمانيّة، وزمانها يكون بأحد نحوين: تدريجيّ ومستمرّ.

الآنيّ

الآنيّ هو الظاهرة التي لا وجود لها إلّا في آنٍ واحد، أي في مقطعٍ من الزمان، لا في مدّة من الزمان، ولو كانت قصيرة جدّاً، وذلكَ خلافاً للأمر الزمانيّ التدريجيّ أو المستمرّ فإنّ وجوده يتمُّ في مدّة من الزمان ولو كانت قصيرة جدّاً، ولا يَنحصر وجوده بآنٍ واحد؛ ومثال ذلك، اتّصال رأس الإبرة المتحرِّكة بنقطةٍ محدَّدة في مسير حركتها، أو اتِّصالها بالجسم الواقع في طريقها، فإنّه آنيّ، لأنّ اتِّصال الظاهرتين وتصادمهما يتحقَّق في الآن لا في الزمان.

التدريجيّ أو السيّال

المقصود من الشيء التدريجيّ أو السيّال الشيء الزمانيّ المُنطبق على الزمان. فإنِ انطبَق الشيء على الزمان، كما في نفس الزمان، فمن غير المُمكن أن يُوجد جميعه في آنٍ واحد؛ بل جميعه يُوجد في مجموع مدّة زمان عمُره، بنحوٍ يكون للشيء المذكور بإزاء الأجزاء الفرْضيّة للزمان المذكور أجزاء فرْضية مُشابهة تُوجد وتنعدم مع أجزاء الزمان، ولا يُوجد في الآن الواحد منها إلّا مقطعٌ فرْضيّ منها،

حيث لا يكون معنًى لانطباقها على الزمان إلّا هذا. فلنفترض أنّ طرفَ هذه الورقة يَتطابق دون أيِّ نقيصة أو زيادة مع طرفِ خطٍّ مسطورٍ تحت اسم A. فمعنى هذا الانطباق ليس سوى أنّه بإزاء كلِّ جزْء فرضيّ من طرف A طرف فرضيّ من الورقة مساوٍ له: فبإزاء الجزء الأوّل منه ثمّةَ جزء أوّل من طرف الورقة، وبإزاء الجزء الثاني جزء فرضي ثانٍ من الورقة، وبإزاء الجزء الثالث جزء فرضي ثالث وهكذا؛ أيْ لطرف الورقة امتدادٌ مشابهٌ لامتداد طرف المسطرة، بنحو يُمكننا، مع فرض مقاطعَ مُشابهة، تقسيمها إلى أجزاء فرْضيّة مُشابهة ومساويَة تكون العلاقة بينها علاقة واحدةٍ مقابل أُخرى، وبلغة عرفيّة، يُمكننا مطابقةُ كلِّ جزء منها بجزء آخر. إذاً انطباق الشيء على الامتداد يوجب أنْ يكون الشيء المذكور بالدقة امتداداً مشابهاً للامتداد المذكور، وإلّا لكان الانطباقُ بلا معنى وكان أمراً غير مُمكن. وتبعاً لذلك يكون فرض انطباق الشيء التدريجيّ مع الزمان بمعنى كون الشيء المذكور أيضاً مُمتدّاً، وهو امتداد سيّال كالزمان. ونتيجة ذلك يكون الشيء التدريجيّ أيضاً، كالزمان، مجموعة مُمتدّة يُمكن من خلال فرض مَقاطع فرْضيّة له من تقسيمه إلى أجزاء فرضيّة، بنحوٍ لا يُمكن أن يُوجد جزءان فرْضيّان منه معاً، بل لا بدّ من انعدام الجزء الفرْضيّ الأوّل منه حتّى يُوجد الجزء الفرْضيّ الثاني منه، كما لا بدّ من انعدام الجزء الفرْضيّ الثاني منه حتّى يُوجد الجزء الفرْضي الثالث وهكذا، ولا يُمكن فرض، وجود مجموعة حتّى الجزء الفرْضي الصغير منه، في آنٍ. نعم، في كلِّ آن، أيْ في كلِّ مقطع فرْضي من مدّة زمان عمره، يوجد فقط مقطع فرْضيّ منه غير المقاطع الفرْضيّة في الآنات السابقة أو اللاحقة.

المستمرّ

المُراد من الشيء المُستمرّ هو الشيء الزمانيّ غير المُنطبق على

الزمان. فإنْ كان الشيء الزمانيّ مُستمرّاً، كالأمر التدريجيّ، كان طويل العمر، مع فارقٍ يَرجع إلى أنّ مجموعه يكون موجوداً في كلّ آنٍ من آنات زمان عمره؛ وبعبارةٍ فيها نوعٌ من المُسامحة، ولكنّها بسيطة للغاية، الشيءُ المُستمرّ بتمامه يكون موجوداً في هذا الآن. فهذا الآن وبُحكم كون الزمان أمراً سيّالاً، يصيرُ معدوماً، ولكنّ الشيء المذكور لا يَنعدم، بل هو موجودٌ بتمامه في الآن الآخر أيضاً. وهذا الآن الثاني ينعدم كذلك ولكنّ الشيء المذكور لا يَنعدم، بل يكون موجوداً في الآنات الأخرى، وهكذا. فالصحيح هو أنّنا لا يُمكننا أنْ نفترِضَ للأمر المُستمرِّ أجزاء مُشابهة لأجزاء الزمان تكون مُنطبقة عليها؛ أي إنّه شيء فاقدٌ للامتداد السيّال، وتبعاً لذلك يكون التعبير بالمجموع تعبيراً خاطئاً، وذلك لأنّه لا معنى لوجود مجموعٍ دون أجزاء، كما لا معنى لوجود أب ولا ابن له. إذاً، لا بدّ لنا من القول بأنّ الأمر المُستمرّ هو الشيء الذي لا امتدادَ سيّالاً له فهو من هذه الجهة بسيطٌ وكالنقطة، ولكنّه مع ذلك أمر زمانيّ وطويل العمر، بمعنى أنّه موجودٌ في كلّ آنٍ من آنات زمان عمره؛ فتجد في ذلك الآن نفس ذلك الشيء الذي كان موجوداً في الآنات السابقة والذي سوف يكون مَوجوداً في الآنات اللاحقة، وذلك خلافاً للأمر التدريجيّ حيث لا يُمكن أن يكون بنفسه في آنٍ، بل لا يُمكن وجود المقاطع الفرْضيّة منه مجتمعة في الآن، بل كلُّ مقطعٍ فرْضي منه يوجد في آنٍ، ومن غير المُمكن وجود مقطع فرْضي منه في أكثر من آن.

والذهن العرفيّ لا يَتصوّر من الأمر الزمانيّ إلّا أمراً مُستمرّاً، فالنظرة العرفيّة عندما تُطلَق على شيءٍ مثل A أنّه زماني وله عمر طويل، فهذا يَعني أنّ A موجودة في كلّ آنٍ من الآنات، بنحو تَنعدم الآنات واحدة بعد أُخرى، ولكن A لا تنعدمُ بانعدام الآنات؛ بل

تنتقلُ من آنٍ إلى آنٍ آخر، وذلك تماماً كرأس الإبرة الثابتة على طرف المسطرة المتحرّكة، والتي تنتقل بحركة المسطرة من نقطةٍ إلى نقطةٍ أُخرى:

«إنّ وجود الشيء الواحد الزمانيّ ... إمّا أن يكون دفعيّاً بأن يحصل أو يُعدم دفعة في آنٍ يَختص به فإنْ ... لم يبقَ كالأمور الآنيّة كان مجرّد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول، وإمّا أنْ يكون تدريجيّاً بأن يكون الشيء الوحدانيّ له هويّة اتِّصالية لا يُمكن أنْ يتحصّل إلّا في زمانٍ واحدٍ مُتصِّل على سبيل الانطباق عليه، ويعبّر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج، ولا يَلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان ... وأمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء، فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجيّ ... ظرف حصوله إنّما هو الزمان لا طرفه؛ وإمّا أن يكون زمانيّاً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه، إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتِّصاليَّة يَنطبق على الزمان؛ بل إنّما يَختصُّ حصوله بذلك الزمان على معنى أن لا يُمكن أن يُوجد أو يُفرض في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه»[1].

المُقايسة بين السيّال والمُستمرّ

فلنأخذ في مقام المقايسة ورقةً ونلحظُ ما يرتبط بها من أعرَاض كاللون والشكل، وهي جميعها أمورٌ زمانيّة ـ أي لها عمر طويل ـ وليست آنيّة. ولنفترِض أنّ الأمور المذكورة هي زمانيّة تدريجيّة. وطبقاً

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 167 و168.

لما تقدّم توضحيه، يكون مُؤدّى هذا الفرض أنّ لون هذه الورقة مثلاً الذي نراه في هذه اللحظة، هو غير اللون الذي سوف نراه في لحظةٍ أُخرى، أي نحن في أيّة لحظة وآنٍ نرى لوناً جديداً؛ وبعبارةٍ أُخرى: سوف يَنعدم اللون السابق أو يزول بحسب الاصطلاح، ويحلُّ محلَّه لونٌ آخر، وهذا الزوال والحدوث مُستمرّ في آنٍ، ولكن بنحو الانفصال بين اللون الذي زال سابقاً واللون الحادث لاحقاً، حتّى يَستلزم ذلك أن يكون لدينا تعدّد في الألوان بتعدُّد الآنات المُتتالية، بل بعبارة بسيطةٍ وإن لم تكن دقيقة هي مُرتبطة ببعضها البعض ومُتصِّلةٌ بنحو لا تجد في الخارج سوى واقعيّة واحدةٍ مُترابطة ومُتّصِلة، ولكنّها ليست تلك الواقعيّة التي تكون موجودة وقابلة للرؤية في لحظةٍ من الزمان، بل مجموعها يتحقَّق بمدّة زمان عمرها: ففي النصف الأوّل من الزمان المذكور يكون وجود نصفها، وفي النصف الثاني يكون وجود نصفها الثاني، وفي كلِّ ربعٍ من الزمان يكون وجود ربعٍ منها غير الربع الموجود في زمانٍ آخر وهكذا، وختاماً، ففي كلِّ مقطع فرْضيّ من الزمان، لا وجودَ إلّا لمقطعٍ فرْضي منها غير المقطع الفرْضي الآخر الموجود في آنٍ آخر. فاللونُ الذي نراه في آنٍ خاصّ هو مقطع فرْضي من اللون المُمتدِّ والسيّال. وبناء عليه، لا يُمكن أن نرى تمام اللون في آنٍ واحد، بل نرى تمام اللون في تمام مدّة زمان عمره. وكذلك الحال فيما يَرتبط بنفس الورقة وخصوصيّاتها الأُخرى كالشكل والحجم، فإنّها إذا كانت تدريجيّة كانت كذلك. نعم، لا يكون لزاماً أنْ نحس بهذا التغيير في اللون أو الشكل أو الحجم أو التغيير في نفس الورقة. لأنّه من المُمكن أنْ يكون اللون الزائل السابق مُشابهاً تماماً للون الحادث الفعليّ. ولهذا يبدو لنا ثابتاً. وهكذا الحال فيما يَرجع إلى نفس الورقة والشكل والحجم وسائر خصوصيّاتها، وذلك كالفيلم الذي نُشاهده فنظنّه ثابتاً بسبب التَّشابه التامّ لِمَا يُعرض في ثوانٍ متعدِّدة.

ولنفترِض الآن أنّ هذه الورقة واللون والشكل والحجم وسائر الأعراض كانت أموراً زمانيّة مُستمرّة وليست تدريجيّة، فإنّ معنى هذا، أنّه ما دامت هذه الورقة موجودة فإنّنَا نرى في كلّ آنٍ نفس ذلك اللون بعينه وشخصه الذي كُنَّا نراه سابقاً، والذي سوف نراه لاحقاً. وهكذا الحال فيما يرجع إلى نفس الورقة وشكلها وحجمها وسائر أعراضها، أي أنَّ الشيء لا يَكون عُرضة للتبدِّل إلا في الأجزاء الفرْضيّة وآنات الزمان، إذاً ليس لأيّ من الأمور المذكورة امتداد سيّال، بل هي من هذه الجهة بسيطة وكالنقطة، والزمان منها وحده هو المُمتدّ والسيّال، بنحوٍ يبدو أنّ الورقة المذكورة وأعراضها هي من الأمور الثابتة، والظرف الزمانيّ فقط هو المُتبدِّل، بنحوٍ يَنعدم منه آنٌ ويتحقّق آنٌ آخر، ويكون الآن الجديد ظرفاً للأمور المذكورة.

أنواع التغيير

إنّ التقسيم الذي تعرّضنا له أعلاه، يأتي أيضاً في التغيير. فالتغيير على نوعين، تغيير آنيّ وتغيير زمانيّ، وبعبارة أُخرى: يُمكننا تصوّر التغيير ـ وهو الحركة ـ على نحوين: تدريجيّة أو حركة قطعيّة، ومستمرّة أو حركة توسطيّة.

التغيير الآنيّ

التغيير الآنيّ هو التغيير الذي يَقع في آنٍ واحدٍ، أي في مقطعٍ من الزمان، وذلك خلافاً للتغيير الزمانيّ أو الحركة، والتي على الرغم من كونها تغييراً، تقع في مدّة ولو كانت قصيرة جدّاً. وأشهرُ التغييرات الآنيّة هي له التغيير في الجواهر، والذي يُطلق عليه اسم: «الكون والفساد»، والذي يَقع في التفاعلات الكيميائيّة. كما في تبدّل

عنصرٍ من الهيدروجين إلى عنصرٍ من الهليوم، فهو تغييرٌ آنيّ، أي أنّه في آنٍ واحد تزول الصورة بخواصّها الهيدروجنيّة من المادّة وتحدث صورة جديدة بخواص الهليوم؛ وبتعبيرٍ رياضيّ، مدَّةَ التغيير الآنيَ هي صفر، خلافاً للتغيير الزمانيّ أو الحركة فإنّ مدّة زمانها ليست صفراً، مهما كانت قصيرة، بنحوٍ تتجاوز فيه الصفر.

الحركة القطعيّة

يُطلق على التغيير الزمانيّ، وبعبارةٍ أُخرى: التغيير الذي يقع في طول مدّة من الزمان، إذا لاحظناه بما هو مُنطبق على الزمان، تسمية «التغيير التدريجيّ» أو «الحركة القطعيّة». والتغيير التدريجيّ أو الحركة القطعيّة هو تغييرٌ واحد، ولكنّه لانطباقه على الزمان يمتاز بامتدادٍ سيّال كالزمان، ونتيجة ذلك، فإنّه من غير المُمكن وجود مجموعه في آنٍ واحد، بل وجود تمامه يتحقَّق في مجموع مدّة زمان الحركة، بنحوٍ يكون بإزاء الأجزاء الفرْضيّة للزمان المذكور أجزاء فرْضيّة مُشابهة للحركة المذكورة، يكون وجودها وعدمها مقارناً لوجود وعدم الأجزاء المُشابهة من الزمان؛ أي يكون وجود نصفها الأوّل في النصف الأوّل من الزمان المذكور، ونصفها الثاني في النصف الثاني من الزمان المذكور، وربعها الأوّل في الربع الأوّل من الزمان المذكور، وربعها الثاني في الربع الثاني من الزمان المذكور وهكذا؛ ففي الآن الواحد لا وجود إلّا لمقطعٍ فرْضيّ منها، بمعنى أنّنا لو قُمنا بمطابقةِ الزمان مع الحركة،وتوقّفنَا عند حدٍّ، فإنّ المقطع الموجود من الحركة يَنطبق على المقطع الموجود من الزمان. ونقول باختصار: الحركة القطعيّة هي كلّ مجموعةٍ واحدة مُمتدّةٍ تقبل الانقسام إلى أجزاء فرْضيّة مع فرض وجود مقاطعَ لها، بنحو لا يُمكن وجود جزأين فرضيين منها معاً، بل لا بدّ من انعدام الجزء

الفرْضيّ الأوّل منها لكي ينالَ الجزء الفرْضي الثاني وجوده، ولا وجود للجزء الفرْضي الثالث منها إلّا مع انعدام الجزء الفرْضي الثاني وهكذا، ولا يُمكن في أيّ حالٍ من الأحوال أن توجد بتمامها أو بجزء منها مهما كان صغيراً في آنٍ واحد. نعم في كلٍّ آنٍ، يُوجد فقط مقطعٌ فرْضيّ منه، غير المقاطع الفرْضيّة الموجودة في الآنات السابقة أو اللاحقة.

الحركة التوسطيّة

يُطلق على التغيير الزماني، أو التغيير الذي يقع في مدّةٍ زمانيّة مُمتدّة، دون مطابقةٍ له مع الزمان، تسمية «التغيير المُستمرّ» أو «الحركة التوسطيّة». وخلافاً للحركة القطعيّة، فالحركة التوسطيّة هي التغيير الذي يَكون موجوداً بتمامهِ في كلٍّ آنٍ من مدّة زمان الحركة. فهو تغيير فاقدٌ للامتداد السيّال والبسيط ومع ذلك يكون زمانيّاً وله عمر طويل، بمعنى أنّ له وجوداً في كلٍّ آنٍ من آنات زمان الحركة؛ أي أننا في كلٍّ آنٍ نجدُ نفس التغيير الذي كان في الآن السابق، والذي سوف يتحقّق في الآنات اللاحقة، دون أنْ يكون التغيير الواقع في هذا الآن مغايراً للتغيير في الآن الثاني أو في الآن الثالث وهكذا. وباختصار، لا وجود إلّا لتغيير ثابتٍ في الحركة التوسطيّة في طول مدّة زمان الحركة وفي كافّة الآنات.

هل يعني هذا أنّ التغيير يقع في آنٍ واحد ويَبقى ذلك ثابتاً على مرّ الزمان كسائر الأمور الدفعيّة، لا يقع فيه تغيير؟ الجواب بالنفي، لأنّ ما هو مطروح في هذا السؤال هو أنّ التغيير يقعُ في آنٍ واحد، وأمّا الآنات التالية فليس فيها إلّا الثبات، مع أنّ التغيير يقع في كلٍّ آنٍ في الحركة التوسطيّة. ولأجل الإحاطة جيداً بهذا الجواب لا بدّ لنا من الرجوع إلى تعريف الحركة التوسطيّة. فقد ذكروا في تعريفها

التالي: «كون الشيء بين المبدَأ والمُنتهى بحيث يكون كلُّ حدٍّ فُرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه»؛ بمعنى أنّه متى كان الشيء بين نقطتين مثل A وB، بنحوٍ إذا كان في آنٍ في نقطة، فهو لن يكون قبل ذلك الآن أو بعد ذلك الآن في تلك النقطة، فهذا الشيء الذي يكون بين A وB، هو في حال الحركة؛ وبعبارةٍ أُخرى: الحركة التوسطيّة هي كون الشيء بهذا النحو بين النقطتين. وطبْقاً لهذا التعريف يظهر لنا، **أولاً**، أنّ الحركة التوسطيّة هي كالأمور المُستمرّة، موجودة في كلِّ آنٍ من آنات زمان الحركة بتمامها، وليست كالأمور التدريجيّة، أو أن الحركة القطعيّة لا يُمكن وجودها بتمامها في أيِّ آنٍ، وإنّما يكون وجودها في تمام مدّة زمان الحركة، لأنّ مفهوم «كون الشيء بين المبدَأ والمُنتهى بحيث يكون كلُّ حدٍّ فُرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه» لا بدّ وأن يكون صادقاً على الشيء في آنٍ من آنات زمان الحركة. وثانياً، أنّه ليس كسائر الأمور المُستمرّة التي تكون ثابتة في طول الزمان، بل الحركة التوسطيّة هي تغيير وحركة في كلِّ آنٍ؛ لأنّه وبمُوجب قيد «بحيث يكون كلّ حدٍ فُرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه» لا يكون الشيء المتحرّك في طول مدّة زمان الحركة وفي أيّ آنٍ ساكناً وثابتاً، لأنّه متى كان كذلك لكان بنفس ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده. إذاً صدْق هذا القيد يستلزم أن يكون الشيء المتحرّك موجوداً في طول مدّة زمان الحركة، وموجوداً كذلك في آنٍ في حدٍ من المسافة مغايرٍ للحدّ الذي كان عليه في الآن السابق أو اللاحق، وليس هذا إلّا التغيير. وبعبارةٍ أُخرى: في نفس الحركة التوسطيّة والتي هي كون الشيء بين المبدَأ والمنتهى لا تغيير في طول مدّة زمان الحركة، بل هي أمرٌ ثابت. لأنّ الكون كذلك ـ أي بين المبدَأ والمنتهى ـ موجودٌ في كلِّ آنٍ، كالأمور المُستمرّة التي تكون موجودةً في كلِّ آنٍ، إذاً لا تختلف الحركة التوسطيّة مع سائر الأمور المستمرّة من هذه الجهة.

ومع ذلك، تختلفُ من جهةٍ أنّ نسبة هذه الحالة، والتي يُطلق عليها الحركة، ـ يعني نسبة كون الشيء ـ مع حدود المسافة تفترق في كلّ آن عن الآن السابق واللاحق، ولكن في سائر الأمور المستمرّة والثابتة لا وجود لمثل هذا التغيير، وهذا الفرق هو السبب في كون تلك الأمور ثابتة ولكون الكون المذكور تغييراً وحركة.

إنّ الغالب في عُرف الناس عندما يتحدّثون عن الحركة أنْ يكون مقصودهم هذه الحالة التي يُطلق عليها التغيير، والتي تَظهر في الشيء المتحرِّك وتبقى في طول مدة زمان الحركة. ومن الواضح أنّ هذا التصوير ليس شيئاً غير الحركة التوسطيّة.

الحركة قطعيّة أو توسطيّة؟

أشرنا إلى أنّ الحركة القطعيّة والحركة التوسطيّة هما صورتان من التغيير الزمانيّ والحركة الخارجيّة، وليسا نوعين من الحركة الخارجيّة، ولذا يُمكننا أن نسأل التالي: هل التصوير الذي يصحُّ انطباقه على الحركة الخارجيّة هو التصوير القطعيّ للحركة أو التصوير التوسطيّ منها، أو أنّه يكون توسطيّاً وقطعيّاً معاً، ولكن كلّ واحدٍ منهما باعتبار؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل التغييرات الزمانيّة وأنواع الحركة التي نجدها في الخارج هي تدريجيّة وتنطبق على الزمان، حتّى تكون مصداقاً للتصوير القطعيّ للحركة، أو أنّها مُستمرّة ولا تنطبق على الزمان حتّى تكون مصداقاً لتصوير الحركة التوسطيّة؟ أو أنّها من جهةٍ تدريجيّة ومن جهةٍ أُخرى توسطيّة، وبذلك تكون باعتبارٍ مصدَاقاً لتصوير القطعيّ وباعتبارٍ آخر مصداقاً لتصوير التوسطيّ؟ ومثل هذا السؤال يُمكننا اختصاره بالتالي: هل الموجود في الخارج هو الحركة القطعيّة أو التوسطيّة أو هما معاً؟

وقع الاتّفاق بين الفلاسفة السابقين على وجود الحركة التوسطيّة،

ولكنّهم اختلفوا في وجود الحركة القطعيّة. وظاهرُ كلام **ابن سينا** أنّه يُنكر الحركة القطعيّة، ولكنّ كلامه ليس صريحاً في ذلك، بل ثمّةَ قرائن على خلاف ذلك. ولذا لا يُمكننا أن ننسب إليه بنحوٍ جازم أنّه يُنكر الحركة القطعيّة:

«إنّ الحركة... كان مفهومها اسماً لمعنيين: أحدهما لا يجوز بالفعل قائماً في الأعيان والآخر يجوز أن يحصل في الأعيان. فإنّ الحركة إنْ عنى بها الأمر المتّصل المعقول للمتحرِّك من المبدَأ إلى المُنتهى...لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن... وأمّا المعنى الموجود بالفعل... فهي حالته المتوسِّطة حين يكون ليس في الطرف الأوّل من المسافة ولم يحصل عند الغاية... وهو توسّطٌ بين المبدَأ المفروض والنهاية بحيث إنّ أي حدٍّ يُفرض فيه لا يُوجد قبله ولا بعده فيه... فهذا التوسّط هو صورة الحركة وهو صفةٌ واحدة تَلزم المتحرِّك ولا تتغيّر [هذه الصفة] البتة ما دام [المتحرِّك] مُتحرِّكاً»[1].

وأمّا **بهمنيار** فيُنكر الحركة القطعيّة صراحةً بعد أن يُورد إشكالاً عليها. ويعتقد أنّ ما نُطلق عليه الحركة هو مصداقٌ حقيقيّ لتصوير التوسطيّ، ولكنّ الحسَّ ومن خلال ضمّه الصور الحسيّة المأخوذة في كلِّ لحظةٍ لحظةٍ للمتحرِّك في كلِّ محلٍ من المسافة، يتصوّر في مرتبة الخيال صورة مُمتدّة، كالدائرة من النار التي تنتقش في الخيال عندما يتمُّ تدوير النار[2].

وجاء بعده **الإمام الرازي** فقدّم تصويراً جديداً لهذا الإشكال،

---

(1) **الشفاء، الطبيعيّات**، ج 1، ص 83 و84؛ كذلك انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 31 إلى 38، الفصل 11.

(2) انظر: **التحصيل**، ص 420، 421.

وتبَعاً لذلك أنكر بشدّة أيّ نوعٍ من التدريج، وبالتالي أنكر الحركة القطعيّة[1]. وبقي هذا الإشكال دون جواب إلى زمان **الميرداماد**، فلم يُفتح المجال للدفاع عن التدريج والحركة القطعيّة، ولذا أنكر الفلاسفة السابقون على **الميرداماد** الحركة القطعيّة بشدّة.

ولكن **الميرداماد** ذكر أنّ التدريج إذا كان مُحالاً كان مُحالاً بأيّ نوعٍ من أنواعه وفي أيّ موطنٍ كان؛ إذاً لا بدّ وأن يكون الحدوث التدريجيّ في الذهن أيضاً مستحيلاً، مع أنّ كافّة الفلاسفة يُقرّون بأنّ التصوير المُمتدّ الذي يقع في مرتبة الخيال من الحركة التوسطيّة هو أمرٌ تدريجيّ الحدوث. إذاً ليس التدريجُ أمراً مُستحيلاً: ثم يتعرّض **الميرداماد** بالتحليل لإشكال **الإمام الرازيّ** ليُجيب عنه بدقّة[2]. ويُثبت أنّ التدريج في الخارج أيضاً مُمكن الوقوع، وبهذا يتمكّن من إثبات الحركة القطعيّة. إذاً يَعتقد **الميرداماد** بوجود الحركة التوسطيّة والحركة القطعيّة أيضاً.

ويُؤكّد **صدر المتألّهين** على وجود الحركة القطعيّة، ويُدافع عن ذلك بشدّة:

«إنّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح، فكيف حَكم بنفيها»[3].

أمّا في ما يتعلّق بالحركة التوسطيّة فلا نجد لديه مثل هذا

---

(1) انظر: الإمام فخر الرازي، **المباحث المشرقية**، (قم، بيدار، 1411)، الطبعة الثانية، في مجلدين، ج 1، ص 549، 550؛ الإمام الفخر الرازي، **شرح عيون الحكمة**، (طهران، مؤسسة الصادق، 1373) في ثلاثة مجلدات، ج 2، ص 37؛ **الأسفار**، ج 3، ص 26، 27.

(2) انظر: **مصنفات الميرداماد**، ص 441، 442.

(3) **الأسفار**، ج 3، ص 34.

الوضوح. ففي أوّل مبحث الحركة في **الأسفار** يُورد إشكالاً على هذه الحركة ثم يُجيب عنه بما يظهر منه قبوله بوجود الحركة التوسطيّة[1]، ولكنّه لا يعتقد بها بحسب الواقع، وذلك أولاً، لأنّ الجواب الذي ذكره ليس مُقنعاً، بل الإشكال باقٍ، وثانياً، أنّ بيانه لكافّة المباحث المُتعلّقة بالحركة يعتمد على أساس التصوير القطعيّ للحركة، ومن النادر أن تجدَ حديثاً له عن التصوير التوسطيّ، فهو قد أخرجها عمليّاً من ساحة البحث، وثالثاً، وهو الأهمّ أنّه يُثبت أنّ من غير الممكن أنْ يكون الشيء زمانيّاً ولا يَنطبق على الزمان[2].

ونتيجة هذا كلّه، أنّ رأي **صدر المتألّهين** هو أنّ الحركة هي قطعيّة بحسب الواقع وتَنطبق على الزمان، وتبعاً لذلك يكون لها امتداد سيّال كالزمان بنحو تقبلُ الانقسام إلى الانقسامات الفرْضيّة للزمان، وتكون ذات أجزاء فرْضيّة مُشابهة لأجزاء الزمان تُوجد بوجودها وتنعدم بانعدامها؛ أيْ أنّ النصف الأوّل من الحركة يكون موجوداً في النصف الأوّل من الزمان، والنصف الثاني منها يكون موجوداً في النصف الثاني منه؛ والربع الأوّل من الحركة في الربع الأوّل من الزمان، وهكذا الربع الثاني منها في الربع الثاني من الزمان وهكذا، ويوجد في كلِّ آنٍ، وهو المقطع الفرْضي من الزمان، مقطع فرْضي من الحركة غير المقطع الفرْضي منها الموجود في آن آخر.

التدريجيّ لا يَقبل التنزّل إلى الآنيّ

يَظهر من خلال ما تقدّم توضيحه حول الامتداد، أنّ هذا الرأي يُوجب أن لا تكون أيّة حركةٍ قابلة للتنزّل إلى تغييرات آنيّة أو إلى

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 35، 36.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 289 إلى 297.

السكون. بل بشكلٍ عام لا يُمكن لأيِّ تدريجيّ أن يتنزّل ليُصبح آنيّاً، بمعنى أنه لا بانقسام وتجزئة التدريجيّ يتحقّق الآنيّ، ولا بتركيبِ وتتالي الآنات يتحقّق التدريجيّ. وبناء عليه، فكما لا يُمكن الوصول من خلال التقسيمات الفرْضيّة للخطّ إلى النقطة، ومن التقسيمات للزمان إلى «الآن» ولو استمرّت هذه التقسيمات ولم تقف عند حدّ من الحدود، كذلك لا يُمكننا الوصول من التقسيمات الفرْضيّة للشيء التدريجيّ إلى شيءٍ آنيّ، ومن التقسيمات الفرْضيّة للحركة القطعيّة إلى التغيير الآنيّ أو السكون. فلا الشيء التدريجيّ قابلٌ للتجزئة إلى أشياء آنيّة، ولا الحركة قابلة للتجزئة إلى تغييرات آنيّة أو سكونات. وكما لا يُمكن من تركيب النقاط الوصول إلى الخطّ، ومن تركيب الآنات الوصول إلى الزمان، فكذلك لا نصل من تركيب الأشياء الآنيّة إلى شيءٍ تدريجيّ، ومن تركيب التغييرات الآنيّة أو تركيب السكونات أو تركيب التغييرات الآنيّة والسكون المتخلِّل إلى الحركة. فالشيء التدريجيّ هو في حقيقته غير الشيء الآنيّ، ولا يُمكن أن يتنزّل إليه، وكذلك الحركة الحقيقيّة مغايرةٌ للتغيير الآنيّ والسكون، ولا يُمكنها أن تتنزّل إليها. فالحركة هي نوع من التغيير ولكنّه طويلٌ وممتدّ. وليس هو مجموعة من التغييرات الآنية أو مجموعة من التغييرات الآنيّة والسكون المُتخلّل[1].

---

(1) لا وجود للسكون وللثبَات في الحركة، ولا تغيير آنيّاً، بل الحركة نوعٌ آخر من التغيير يختلف ماهيّة عن التغيير الآنيّ، كما تختلف ماهيّة عن السكون. ولذا لا يُمكن بنظر العقل أن تكون الحركة عبارة عن سكون الشيء في حدّ من المسافة في آنٍ من الزمان مُضافاً إلى انتقاله إلى الحدّ اللاحق وسكونه في ذلك الحدّ في الآن اللاحق وهكذا. فالحركة تغيير ولكنّها تغيير مُمتدّ في طول قطعة من الزمان. وإنّما نؤكّد على هذا الأمر لأنّ بعض الأعلام كالإمام الرازي، ادّعى وجود ما يُدرك=

لوازم الحركة

لا بدّ لنا الآن من التعرّض للوازم الحركة وهي عبارة عن: الزمان، المبدَأ، المُنتهى، الفاعل، الموضوع والمسافة. والمُراد من لوازم الحركة هي الأمور التي تكون كلُّ حركة واجدة لها بالضرورة. وكلّ حركة هي بالضرورة أمرٌ زمانيّ لا آنيّ، من المبدَأ إلى الغاية والمُنتهى، لها فاعل يُوجدها، ولها موضوع تكون الحركة بمنزلة وصفٍ له في مسافةٍ:

«إنّ الحركة، لكونها ضعيفة الوجود، تتعلّق بأمور ستّة: الفاعل، والقابل، [أي الموضوع] وما فيه الحركة [أي المسافة] وما منه الحركة، [أي المبدَأ] وما إليه الحركة [أي المُنتهى] والزمان»[1].

لقد تعرّضنَا بنحوٍ وافٍ لحقيقة الزمان. ولا بدّ لنا الآن من التعرّض لعلاقة الزمان بالحركة، وبحسب الاصطلاح لدور الزمان في الحركة. كما نتعرّض بشكلٍ مُختصر للحديث عن المبدَأ والمُنتهى وفاعل الحركة، وأمّا الموضوع والمسافة، ولا سيّما الموضوع، فلا بدّ من بحثه بشكلٍ تفصيليّ لكي نصل إلى فهم صحيح للحركة الجوهريّة.

1 ـ 6 ـ زمان الحركة

ذكرنا أنّه طبْقاً لرأي **صدر المتألّهين** فإنّ كلَّ حركةٍ تكون قطعيّة، ويترتّب على ذلك أن تكون بنفسها وفي حدّ ذاتها ذات امتدادٍ سيّال.

= بنحو التغيير التدريجي في الشيء من بداية المسافة إلى نهايتها، هو في الحقيقة مجموعٌ يُوجد كلُّ واحدٍ منه في آن في حد من المسافة، ولكنّنا نظنُّ خطأً أنَّ الشيء يطوي المسافة في طول من الزمان بنحو تدريجيّ.

(1) **الأسفار**، ج 3 ص 75.

ومن جهةٍ أُخرى، وبناء على التعريف يكون الزمان أيضاً امتداداً سيّالاً. فهل يعني هذا أنّه في الخارج، في كلِّ حركة يُوجد امتدادان سيّالان: الامتداد السيّال والذي هو عبارة عن نفس الحركة والامتداد السيّال الآخر وهو زمان الحركة؟ والجواب بالنفي، فليس في الخارج امتدادٌ سيّال عدا الامتداد السيّال للحركة، والذي هو عين الحركة، ولكن يُنتزَع من هذا الامتداد باعتبارٍ آخر مفهوم الزمان أيضاً. فمفهوم الحركة وإن كان مُغايراً في الذهن لمفهوم امتداد الحركة وهما معاً مُغايران لمفهوم الزمان، ولكن في الخارج زمانُ كلِّ حركة هو عين الامتداد، وهما معاً عين نفس الحركة؛ أي ههنا واقعيّة خارجيّة واحدة يصدقُ عليها باعتبارٍ مفهوم الحركة والسيلان، وباعتبارٍ آخر مفهوم الامتداد، وباعتبارٍ ثالث مفهوم الزمان. لا أن لدينا في الخارج واقعيّة بإزاء مفهوم الحركة وواقعيّة أُخرى بإزاء مفهوم الزمان الذي يكون عارضاً على الحركة:

«إنّ عروض الزمان للحركة إنّما هو في ظرف التحليل. فإنّ الحركة والزمان، كما مرّ، موجودان بوجودٍ واحد، فعروض الزمان للحركة التي تقدّر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه، بل من قبيل عارض الماهيّة، كالفصل للجنس والوجود للماهيّة»[1].

ولأجل إدراك الفارق بين الاعتبارين، لا بدّ لنا من الإحاطة بالفارق بين مقدار الشيء والشيء الذي له مقدار، وذلك لأنّ كافّةَ

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 200؛ ويذكر أيضاً في هذا المجال التالي: «إنَّ الحركة من حيث تقدُّرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة، فهي لا يزيد عليها في الأعيان، بل في الذهن فقط» (**الأسفار**، ج 3، ص 141). «ليس وجوده [أي وجود الزمان] مغايراً لوجود الحركة» (المصدر نفسه، ص 109). «ليس وجوده [أي وجود الزمان] وجود أمر مغايرٍ لما يتقدر به [وهي الحركة] (**رسالة في الحدوث**، ص 54).

الفلاسفة يَعتقدون أنّ الزمان هو مقدار الحركة[1] ولو أردنا الدقّة أكثر، فبناء على الحركة القطعيّة، التي لها امتدادٌ سيّال ذاتاً، يكون الزمان مقداراً للامتداد السيّال للحركة:

«الزمان قدر ذلك الاتّصال [أي قدر اتّصال الحركة] وتعيّنه أو هي باعتبار التعيّن المقداريّ»[2].

وطبقاً لِمَا توصّلَ إليه **ابن سينا**[3]، وهو ما وافقه عليه **صدر المتألّهين** أيضاً[4]، فإن مقدارَ كلِّ شيء، وإنْ كان مُغايراً مفهوماً لامتداد ذلك الشيء، ليس في الخارج واقعيّة مُغايرةً له، بنحو نجد في الخارج واقعيّتين بإزاء المفهومين، بل ليس بإزاء هذين المفهومين، في الخارج إلا واقعيّة واحدة، ولكنّ هذه الواقعيّة إذا لاحظناها مُطلقة ومُبهمة، نقول إنّنا تصوّرنا امتداد الشيء، وإن لاحظناها من حيث إنّه يُمكن أن يكون لها تعيّن خاصّ نقول إنّنا تصوّرنا مقدار الشيء. إذاً الفرق بين مقدار الشيء ونفس الشيء،

---

(1) **الأسفار**، ج 3 ص 180.

(2) «الخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل هو معنى الحركة... أمّا قدر الخروج، فهو الزمان، فإنّ ماهيّته مقدار التجدد» (**الأسفار**، ج 3، ص 109)؛ «الزمان قدر ذلك الاتّصال [أي قدر اتّصال الحركة]» (المصدر نفسه، ج 3، ص 180). «أمّا الزمان فهو مقدار الخروج [أي مقدار الحركة] فحقيقة الزمان ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء» (**مفاتيح الغيب**، ص 390). «الزمان مقدار التجدّد والتبدّل والحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً» (**العرشيّة**، ض 231). «الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل [تدريجا].. والزمان كميّة ذلك الخروج والتجدّد» (**المشاعر**، ص 65). «وأمّا قدر الخروج، فهو الزمان، فإنّ حقيقته ليست إلّا مقدار التجدّد والانقضاء» (**رسالة في الحدوث**، ص 53، 54).

(3) انظر: **الشفاء، المنطق**، ج 1 المقولات، ص 113، 114.

(4) انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 19 إلى 23.

وتبعاً لذلك الفرق بين زمان الحركة ونفس الحركة، هو فرق لحاظ الشيء معيَّناً ولحاظه مُبهماً ومُطلقاً، لا الفرق بين الواقعيّتيّن الخارجيتيّن المُتغايرتين:

«ولا يتوهمّن أحدٌ أنّ هناك امتدادين ومُمتدّين بالذات، جوهريّا وعرضيّاً، بل إنّما المُمتدّ بالذات موجود واحد، إنِ اعتبر مُطلقاً، فهو جوهر مقوّم للجسم الطبيعيّ... وإنْ اعتبر مُتعيّناً في تماديه... فكان جسماً من باب التعليميات وكذلك السطح»[1].

إنّ الامتداد السيّال والزمان بالنسبة للحركة هو بالدقّة كالامتداد الثابت ومقداره بالنسبة إلى الجسم[2]. فكما أنّ للجسم امتداداً ثابتاً وإنّ له ـ تبعاً لذلك ـ مقداراً، فكلُّ حركة لها ذاتاً امتداد سيّال وبالتبع لها زمان. وكما أنّ الامتداد الثابت وكذلك المقدار لكلِّ جسم أمرٌ خاصّ بذلك الجسم، ولا يُمكن أن يُوجد الجسم بامتدادٍ خارجٍ عن وجوده يكون مستقلّاً عنه وله امتداده، فكذلك الحال في الامتداد السيّال وفي الزمان فإن لكلِّ حركةٍ امتداداً وزماناً خاصّين بها، ولا يُمكن وجود حركة بامتدادٍ سيّال أو زمان خارج عن نفسها يكون مستقلّاً عنها في امتداده وزمانه. وتبعاً لذلك فكما يتعدّد

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 23 و24.

(2) «أمّا قدَر الخروج [أي كميّة الحركة]، فهو الزمان... وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة، على قياس الجسم التعليمي بالنسبة للجسم الطبيعي، كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعيّن الامتدادي وعدمه» (**الأسفار**، ج 3، ص 106). «أمّا قدر الخروج فهو الزمان... وليس وجوده وجود أمر مُغاير لِمَا يُتقدّر به، على قياس الجسم التعليمي بالنسبة للجسم الطبيعي، حيث ليس له امتداد سوى امتداد الجسميّة، كما حقّق أنّ الفرق بينهما بالتعيّن الامتدادي واللاتعيّن» (**رسالة في الحدوث**، ص 53، 54).

الامتداد الثابت والمقدار بتعدّد الأجسام، يتعدّد الامتداد السيّال والزمان بتعدّد الحركات. فليس لدينا زمان أزليّ وأبديّ واحد يكون خارجاً عن كافّة الحركات ومُشتركاً بينها جميعاً، بنحو يكون لكلّ حركة، باعتبارِ انطباقها على ذلك الزمان لا باعتبار نفسها وفي ذاتها، امتدادٌ زمانيّ.

وبملاحظة هذه النتيجة، فما هو دور الزمان الأزليّ الأبديّ الواحد المُشترك الذي يكون خارجاً عن الحركة، والذي تنطبق عليه الحركة متى كانت قطعيّة، والتي يكون لها بمُوجب هذا الانطباق امتدادٌ سيّال وزمان ذاتيّ؟ فهل لدينا نوعان من الزمان: أحدهما، الزمان الأزليّ الأبديّ المُشترك، الذي تنطبق عليه كافّة الحركات، والآخر الزمان الخاص الذاتيّ لكلّ حركة، بنحو يكون الثاني مقداراً للامتداد السيّال للحركة، ولا يكون الأوّل مقداراً للامتداد السيّال لأية حركة، بل يكون مستقلاً؟ الجواب بالنفي. فالزمان المُشترك المذكور هو أيضاً مقدار للامتداد السيّال للحركة ويختصّ بها؛ ومثال ذلك، مقدار الامتداد السيّال للحركة الوضعيّة للأرض، أو طبْقاً لرأي القدماء مقدار الحركة الوضعيّة للفلك، فإنّها لا يُمكن أن تتعلّق بحركةٍ أُخرى. نعم، الفارق الوحيد بينها وبين الزمان الخاصّ لسائر الحركات هو في أنّ المقدار لمّا كان امتداداً للحركة التي تكون في متناول كافّة الناس، ويأنسون بها، كانت قطعات ذلك الزمان كاليوم والليلة معياراً وحيداً لمقدار زمان سائر الحركات. فإذاً كونه مُشتركاً إنما هو بلحاظ كونه معياراً لمعرفة مقدار زمان كافّة الحركات لا بلحاظ أنّ كافّة الحركات تكون زمانيّة باعتبار انطباقها عليه، لأنّ انطباق الحركات على الزمان المذكور هو فقط بمعنى انطباق زمانها على الأجزاء والقطَعَات الفرضيّة للزمان المذكور. كما أن انطباق

الجسم على المسطرة هو بمعنى انطباق امتداد الجسم على امتداد المسطرة، لا بمعنى أنّ الجسم وبسبب انطباقه على المسطرة يكون مُمتدّاً[1].

2 ـ 6 ـ مبدَأ الحركة ومُنتهاها

ليس المُراد من أنّ لكلِّ حركة مبدَأ ومُنتهى أنّ كلَّ حركة هي بالضرورة مُنقطعة الأوّل ومنقطعة الآخر؛ وأنّه من غير المُمكن وجود حركة أزليّة أو أبديّة، بل المُراد أنّ لكلّ حركة اتّجاهاً، من نقطةٍ إلى أُخرى؛ وبعبارة أدقّ: كلُّ حركة تسير من القوّة إلى الفعليّة، بمعنى أنّ موضوع الحركة أو المُتحرِّك الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أمرٍ ما يصير بالحركة تدريجاً بالفعل؛ فمثلاً، الجسم الذي يكون أبيض بالقوّة يُصبح أبيض بالتدريج بالحركة وأمّا العكس فهو غير مُمكن؛ أي من غير المُمكن أن يصبح الجسم الذي هو أبيض بالفعل بالحركة بالتدريج بالنسبة لنفس ذلك الشخص بياضاً بالقوّة. ولذا كانت الحركة بحسب تعريفهم أيضاً خروجاً تدريجيّاً للشيء من القوّة إلى الفعليّة[2].

3 ـ 6 ـ فاعل الحركة

المُراد من فاعل الحركة أو المحرّك هو المُوجد للحركة. وما ينبغي ملاحظته فيما يرجع إلى فاعل الحركة هو أنّ الحركة هي نوعٌ من الصفات فيكون خلقها وإيجادها من نوعِ إيجاد وخلق الصفات.

---

(1) انظر: الأستاذ مطهري، **الحركة والزمان** (طهران، الناشر حكمت، 1371)، في ستّة مجلّدات، ج2، ص 188 إلى 190.

(2) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 330، و331.

وإيجاد وخلق الصفة يرجع في الحقيقة إلى خلق آخر في الموصوف بها غير الخلق الأوّل لهذا الموصوف؛ ومثال ذلك إيجاد الشكل فإنّه بمعنى جعل الجسم ذا شكل. وفي الحقيقة لكلِّ موصوفٍ نوعان من الخلق والجعل:

1 ـ الخلق الأوّلي والذي به يكون وجود الشيء، أي يَنتقل من العدم إلى الوجود. وهذا الخلق هو إضفاء للوجود وهو ما يُطلق عليه بحسب الاصطلاح «الجعل البسيط».

2 ـ الخلق الثانويّ وهو الذي يتحقَّق به التبدّل. وبهذا الخلق، يُصبح الموصوف الذي هو موجود بالفعل، ذا وصف أو يَتغيّر وصفه؛ ومثال ذلك أن لا يكون مُتحرِّكاً فيَتحرّك، أو يتبدّل لونه وهكذا. وهذا النحو من الخلق هو تبديلٌ للموصوف وليس إيجاداً له، وهو ما يُطلق عليه بحسب الاصطلاح «الجعل التأليفيّ»، أيْ جعل الموصوف ذا صفة؛ وبهذا لا يكون جعل الحركة إلّا بمعنى الجعل التأليفيّ لموضوع الحركة. فإيجاد الحركة بمعنى جعل الجسم الذي هو موضوع الحركة متحرّكاً[1].

يرى الفلاسفة أنّ هذا النوع من الخلق ـ وبلغةِ الاصطلاح يرون

---

(1) «الجعل إمّا بسط وهو إفاضة نفس الشيء، متعلّق بذاته [أي الجعل المتعلّق بذات الشيء]، مقدّس عن شوب تركيب [والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهليّة البسيطة الحمليّة] وإمّا مؤلّف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه، والأثر المُترتّب عليه هو مفاد الهليّة التركيبيّة الحمليّة، فيَستدعي طرفين: مجعولاً ومجعولاً إليه...» (**الأسفار**، ج 1، ص 396، و397). لمزيد توضيح حول هذا الموضوع انظر أيضاً، **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 5، ص 333 إلى 335، 337 إلى 340؛ المصدر نفسه، ج 10، ص 27، 28، 32، 40؛ ج 11، ص 242 إلى 245.

الجعل التأليفيّ ـ مُختصٌ بالصورة النوعيّة الموجودة في الجسم، وهو الذي يُطلق عليه بحسب الاصطلاح «الطبيعة». إذاً الطبيعة الموجودة في كلِّ نوعٍ جسمي، تُوجد خصوصيّاتها وأوصافها العرضيّة بأقسام من الجعل التأليفيّ؛ ومثال ذلك، الصورة النوعيّة للماء، أو بحسب الاصطلاح الطبيعة الموجودة في الماء، فإنّها توجب كون الماء في الظروف العاديّة سائلاً، وفي الهواء البارد جامداً، وقس على هذا. وبهذا يظهر، أنّ الفاعل المُباشر لكلِّ حركة تتحقّق في أيِّ نوعٍ من الأجسام، سواء كان طبيعيّاً أم قسريّاً، وسواء كان إراديّاً أم لا، هو نفس الصورة النوعيّة أو الطبيعة الموجودة في ذلك الجسم. وسوف نبحث عن ذلك مجدّداً عند البحث عن كيفيّة ربط السيّال بالثابت.

4 ـ 6 ـ موضوع الحركة

المُراد من موضوع الحركة المُتحرّك أو بلغة الاصطلاح القابل للحركة؛ وبعبارة أكثر تفصيلاً، الحركة النوعيّة صفة، والصفةُ لا بدّ لها كي توجد ـ مُضافاً إلى وجود فاعلٍ لها ـ أنْ يكون لها قابلٌ وموصوف. كاللون الذي يحتاج مضافاً إلى الفاعل إلى قابلٍ أيضاً كالجسم. وقد أبانَ الفلاسفة عن أنّ موضوع الحركة لا يُمكن أن يكون شيئاً غير الجوهر الجسمانيّ؛ ففي كلِّ حركةٍ جسمٌ هو المتحرّك. ومثال ذلك الجسم في الحركة المكانيّة، فهو الذي يتحرّك، وبهذه الحركة ينتقلُ بشكلٍ مستمرّ من مكان ليُوجد في مكانٍ آخر وهكذا. والدليل على هذا الأمر أنّ موضوع الحركة لا بدّ وأن يكون بالقوّة وبالفعل أيضاً، لأنّه إذا كان بالقوّة محضاً، فمن غير المُمكن أن يكون موجوداً، فكيف بقابليّته للحركة واتّصافه بها، وإن كان بالفعل محضاً لم تكن الحركة فيه مُمكنة، لأنّنا ذكرنا، أنّ الحركة بهذا المعنى هي أمرٌ بالقوّة يصير فعليّاً بالتدريج، نعم، ما لا يكون

بالقوّة بطبعه، كالمجرّدات التامّة، لا معنى للحركة فيه. إذاً موضوع الحركة بالضرورة لا بدّ وأنْ يكون بالقوّة وبالفعل أيضاً، ولا يكون كذلك إلّا الجواهر الجسمانيّة:

«لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيّالة . . . يجب أن يكون شيءٌ ثابت بوجهٍ حتّى يَعرض له حركة، فإمّا أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوّة أو أمراً بالفعل، ومحال أن يكون بالقوّة إذ ما لا وجود له بالفعل لا يُوصف بشيء أصلاً لا بالقوّة ولا بالفعل، فبقيَ أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، وذلك إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجهٍ أو لا يكون كذلك والأوّل محال إذ . . . كلّ ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوّة إلى الفعل فلا معنى لكوّنه مُتحرِّكاً. . . فموضوع حركة يلزمه أن يكون جوهراً مركّب الهويّة ممّا بالقوّة ومما بالفعل، وهذا هو الجسم»[1].

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الجسمَ وبسبب كونه واجداً للهيولى كان قابلاً للحركة، لأنّ الهيولى موجودة في الجسم الذي هو ذات بالقوّة، ومنشأ هذا أنّ الجسم أيضاً بالقوّة ويتقبّل كافّة الفعليّات، كما في الصورة النوعيّة أو الطبيعة الموجودة في الجسم، والتي هي ذات بالفعل والعلّة الفاعليّة لكافّة الخصوصيّات العرضيّة الموجودة في الجسم بالفعل.

ثبات الموضوع وبقاؤه

يرى الفلاسفة السابقون أنّ صِرفَ وجود الموضوع لا يَكفي لتحقّق الحركة، بل يُصرُّ هؤلاء على ثبات الموضوع وبقائه ما دامت

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 60 **شرح الهداية الأثيرية**، ص 89؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 227 إلى 230.

الحركة، ويضيفون أنّ الحركة تحتاجُ إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ؛ ومثال ذلك الجسم في وضع المُتحرِّك، فهو وإن كان في حالة تبدّل مُستمرّ بحسب وضعه، ولكنّ الجسم حين الحركة وفي كلّ آنٍ هو نفس الجسم السابق، ولا يتبدّل بتبدّل الوضع؛ أي أنّه متحرِّك بحسب العرَض والوصف، ولكنّه ثابتٌ بحسب جوهره وذاته، وليس مُتحرّكاً:

«لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيّات الحركة»[1].

والسبب في إصرارهم هذا هو أنّ الأدلّة التي أُقيمت على حاجة الحركة إلى موضوعٍ تؤكد أنّ هذه الحاجة هي إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ لا إليصرف وجود الموضوع. وهذه الأدلّة تُثبت أدواراً مُختلفة للموضوع الثابت: فبعضهم يرى أنّ الموضوع هو بمنزلة الجوهر التامّ التحصّل[2] والذي هو معروض الحركة، وبعبارةٍ أُخرى، تُثبت الأدلّة

---

(1) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 195، 196؛ وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 160) يذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «موضوع كلّ حركة... وجبَ أن يكون باقياً بوجوده وتشخّصه» (**الاسفار**، ج 3، ص 87). «إنّ بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة» (المصدر نفسه، ج 4، ص 271). «بقاء الموضوع شرط في الحركة» (المصدر نفسه، ج 5، ص 269). «لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع» (المصدر نفسه، ج 9، ص 109). «إنّ موضوع الحركة وجب أن يكون باقياً» (**رسالة في الحدوث**، ص 75).

(2) «التحصّل» هو بمعنى الوجود، والمُراد من «الجوهر التامّ التحصّل» الجوهر الذي لا ينقصه شيء للوجود؛ فالمادة مثلاً ليست تامّة التحصّل؛ لأنّها تحتاج في وجودها إلى الصورة، أمّا أنواع الأجسام فهي تامّة التحصّل. والمُراد منه هنا هو الجوهر الذي لا يَحتاج في وجوده إلى الحركة، كما هو الحال في موضوع الأعراض بالنسبة إليها؛ فالجسم الذي له حركة مكانيّة، يُمكن وجوده دون مثل هذه الحركة أيضاً، إذاً موضوع الحركة بهذا المعنى هو جوهر تامّ التحصّل، وهو معروض الحركة المذكورة. وبشكل عام الأجسام بالنسبة للحركة العرَضيّة هي كذلك.

الموضوع الذي هو بمنزلة المحلّ المُستغني، كالجوهر الذي هو معروض للعرض. وبعضٌ آخر، جعل ذلك بمنزلة المادّة الحاملة لاستعداد الحركة، وبعضهم جعلها مُثبتة له بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة. ونظراً لكون الطائفة الأولى، والتي تشمل نوعين من الأدلة، لا أهميّة زائدة لها، فسنعالجها بالبحث الآن، وأمّا الاستدلالات الأُخرى، فنظراً لكونها الأدلّة الأساسيّة لدى الفلاسفة لنفي الحركة الجوهريّة، نُوكل أمرها إلى الفصل القادم، الذي سوف نخصِّصه لحلّ مشكلة الحركة الجوهريّة.

الموضوع بمنزلة المحلّ المستغني

الاستدلال الأوّل: يرى الفلاسفة السابقون، أنّ الحركة عرَض وكلُّ عرضٍ، ما دام موجوداً، بحاجة إلى محلٍّ مستغنٍ يكون ثابتاً وباقياً، فالحركة إذاً تحتاج إلى مثل هذا المحل، أي تحتاج إلى موضوع ثابت وباقٍ:

«إنّ الحركة لمّا كانت عرَضاً قائماً بغيره، فلا بدّ له من قابل وفاعل، أمّا القابل، فلا بدّ أن يكون أمراً ثابتاً حتّى يَعرُض له الحركة»(1).

ويُطلق **ملّا صدرا** في الأسفار عبارة «حالة سيّالة» بدل عبارة قاصداً نفس المعنى. «عرَضاً قائماً بغيره». وعلى أيِّ حال، فهو لا يرتضي هذا الاستدلال، وذلك لأنّ الأعراض من الماهيّات، ولأن لكلِّ ماهيّة بالضرورة واقعيّةً مغايرةً لسائر الماهيّات، وسوف يأتي في وجود الحركة والمسافة، أنّه يرى أنّ الحركة هي نحو وجودٍ لنفس تلك الماهيّات التي هي مسافة الحركة، وليست واقعيّة مغايرة

---

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 89.

لواقعيتها، فالحركة خارجة تماماً عن باب الماهيّات، فهي ليست جوهراً ولا عرضاً. ويعبّر **صدر المتألّهين** عن هذا الموضوع غالباً بهذا التعبير: إنّ الحركة هي نفس التجدّد والانقضاء والسيلان والخروج التدريجيّ للشيء من القوّة إلى الفعل، وليست شيئاً مُتجدِّداً ومنقضيّاً وسيّالاً يتّصف بالخروج:

«إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً، لا الشيء الخارج عنها إليه وهو معنى نسبيّ... فها هنا ثلاثة أشياء: تجدّد شيء، وشيءٌ به التجدّد وشيءٌ مُتجدِّد. والأوّل معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 109 يؤكّد صدر المتألهين على هذا الأمر يقول: «إنَّها [أي إنَّ الحركة] نفس التجدّد والانقضاء» (المصدر نفسه، ج 3، ص 61). (أمَّا نفس الحركة، فقد علمت أنَّها لا هويَّة لها إلّا تجدّد أمر وتغيّره لا المُتجدِّد، فهي نفس نسبة التجدّد لا الذي به التجدّد» (المصدر نفسه، ص 67). «اعلم أنّ الحركة كما ذكرناه مراراً، هي نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليها» (المصدر نفسه، ص 81). «إنّ الحركة أمر نسبيّ... إذ معناها، كما مرّ، خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج من القوّة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة، والحركة هي تجدّد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادث» (المصدر نفسه، ص 129). «إنّ الحركة نفس تجدّد المقولة التي فيها الحركة لا أنّها تابعة لها في التجدّد» (المصدر نفسه، ص 187، 188). «أمَّا الحركة، فلا تدريج لها، بل هي عين التدريج» (المصدر نفسه، ج 4، ص 220). «قيل: إنّها [أي إنّ الحركة] هويّة تدريجيّة، تُوجد في الخارج شيئاً فشيئاً، وتُعدم شيئاً فشيئاً، وأمَّا عندنا فالحركة ليست من الهويّات، الخارجيَّة، بل أمر عقليّ، معناها نفس الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج» (المصدر نفسه، ج 7، ص 284). «إنّ الحركة معناها نفس المعنى النسبي، أي الخروج من القوّة إلى الفعل... فالحقّ أنّ الحركة نفس الخروج التجدّدي من القوّة إلى الفعل» (**مفاتيح الغيب**، ص 389، 390). «الحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل، تدريجاً وهي أمر نسبي=

الاستدلال الثاني: نظراً لكون الحركة نحواً من وجود المسافة، فمن المُمكن استبدال الدليل المذكور أعلاه بالقول بأنّ مسافة الحركة هي بنحو الحصر إمّا كميّة أو كيفيّة أو أين أو وضع؛ أي أنّها عرَض، فالحركة نحو وجود للعرَض، وتبعاً لذلك تحتاج إلى محل مستغنٍ يكون ثابتاً وباقياً. وهذا الاستدلال أيضاً غير مفيد، لأنّه لا يُثبت لنا أنّ الحركة بما هي هي تحتاج إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ حتّى يُمكننا الحكم بأنّه كلّما وجدت الحركة فهي تحتاج بالضرورة إلى

= مصدريّ انتزاعيّ، لأنّها نفس التجدّد والخروج المذكور لا ما به التجدّد، والخروج منها إليه. والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعيّ النسبي الذي هو من المعقولات الذهنيّة، وبين الوجود بمعنى ما به يُوجد الشيء ويُطرد العدم عنه» (**العرشيّة**، 231). «فإنّ الحركة أمر عقلي إضافيّ عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يَخرج منها إليه» (**المشاعر**، ص 65). «إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً وهو معنى نسبي... فها هنا تجدّد شيء وشيء مُتجدِّد في ذاته. فالأوّل هو معنى الحركة، والثاني هو المُتحرك في ذاته» (**رسالة في الحدوث**، ص 52، 53). «إنّ الحركة هي نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا ما به يَخرج منه إليه» (المصدر نفسه، ص 68). «الحركة أمر نسبيّ... فبالحقيقة الحادث التدريجيّ من القوّة إلى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة، وأمّا نفس الحركة فهي أمر عقلي نسبيّ هو تجدّد المتجدّد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجيّ» (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1021). «اعلم أنّ الحركة ليست هي هيئة تكون تلك الهيئة مُتَّصفة بعدم الثبات وعدم الاستقرار، بل ماهيّتها هي نفس عدم الثبات والاستقرار... فإذا تحقق ما ذكرناه... فعُلِمَ أنّ وجودها ليس إلّا شيئاً انتزاعيّاً مصدريّاً... فالحركة صفة عقليّة هي حكاية لأمر تدريجيّ الوجود» (المصدر نفسه). «الحركة عندنا أمرٌ عقلي عبارة عن مفهوم التجدّد والانقضاء وما به التجدّد هو شيء آخر وهو المقولة التي تَتجدّد» (**شرح أصول الكافي**، ص 33). «إنّ الحركة أمر عقلي لا وجود لها في الخارج.. لِمَا أشرنا إليه، من أنَّ الحركة نفس مفهوم التغيّر ومعناها إضافيّ لا وجود له إلّا في الذهن» (صدر المتألهين، **أسرار الآيات**، طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1360) ص 84، 85.

مثل هذا الموضوع، بل أكثر ما تُثبته أنّ الحركة لمَّا كانت تقع في العرَض كانت بحاجة لمثل هذا الموضوع:

«إنّمَا يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضيّة من الكيفيّة والوضعيّة والأينيّة، لأنّها أعراض، وجودُها للموضوع وتشخّصها به ولا معنى لتشخّص عرَض واحد شخصيّ بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتاً أو سيّالاً»[1].

فإذا ثبَتَت الحركة في الجوهر، لم يشملها هذا الاستدلال، وبهذا تستغني عن الحاجة إلى موضوع، بل حتّى في الحركة في الأعراض أيضاً يَكفي الموضوع الواحد، المُتّصل أو السيّال، ولا حاجة إلى موضوعٍ ثابتٍ وباق.

الموضوع بمنزلة المادّة

الاستدلال الثالث: يبتني هذا الاستدلال على القاعدة المشهورة: «كلّ حادث مسبوقٌ بقوّة ومادّة تحملها»[2]. ومضمون هذه القاعدة أنّ كلَّ أمرٍ يكون حادثاً زماناً هو بالضرورة مسبوقٌ باستعدادٍ، وكلُّ استعداد، لمَّا كان عرضاً، كان محتاجاً إلى الجوهر الماديّ الحامل له. ويُبيّن الفلاسفة أنّ هذا الجوهر الماديّ المذكور وهو نفس الهيولى الموجودة في الأجسام ليس أمراً حادثاً، وإلّا استلزم ذلك التسلسل، ولمَّا كان غير حادث فلا مجال لكونه زائلاً[3] ونتيجة

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 87، تعليقة العلّامة الطباطبائي.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 49، 56؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 191 إلى 217.

(3) بناء على القاعدة التي تقول: «كلُّ أزليّ لا يُمكن أن يفسد»؛ فإنَّ كلَّ إزليّ هو أبديّ أيضاً. ولتوضيح ذلك انظر: **الأسفار**، ج 8، ص 388، تعليقة السبزواري. غلامحسين إبراهيمي، **قواعد كليّ فلسفي در فلسفة إسلامي**، (طهران، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، 1360، في ثلاثة مجلدات) ج 1، ص 33.

الأمر أنّه يبقى حتّى بعد زوال الاستعداد، ويكون حاملاً للمستعدّ له، وهو الأمر الحادث؛ وبعبارةٍ أُخرى: المادّة المذكورة، تحمل أمراً حادثاً بزوال الاستعداد. وعليه، فبناءً على القاعدة المذكورة، يكون وجود كلّ حادثٍ بالضرورة في المادّة الثابتة والباقية التي تحمل استعداده. ولكنّنا نعلم أنّ الحركة أيضاً أمرٌ حادث، بل هي عين الحدوث لأنّها نفس الحدوث والزوال التدريجيّ للشيء، فالحركة تكون موجودة بالضرورة في المادّة الثابتة والباقية التي تحمل بشكلٍ مُسبَق استعداد ذلك:

«الحركة لكونها أمراً مُتغيِّراً حادثاً مُحتاجة إلى محرِّك فاعل تقوم به وإلى محلّ قابل تحلّ فيه»[1].

الموضوع بمنزلة الحافظ للوحدة

الاستدلال الرابع: لو لاحظنا التبديل والتبدّل الآنيّ كتبدّل عنصر الهيدروجين إلى عنصر الهليوم. فإنّ قِوام أيِّ تبديل، ومن ذلك التبديل المفروض، يكون بأمرين:

1 ـ أن يكون هذا غير ذاك: أيِّ الهليوم غير الهيدروجين.

2 ـ أنّه هو نفسه: الهليوم الفعليّ هو نفس الهيدروجين السابق. فإنْ كان هذا هو ذاك ولم يكن مُغايراً له، فلا تبديل في الحقيقة ولا تغيير، بل يكون الهيدروجين السابق باقياً، وإنّما تبدّل اسمه فقط. وإن كان هذا غير ذاك ولم يكن هو نفسه، فهذا يعني أنّ الهيدروجين قد انعدَم تماماً وزال، وأنّ الهليوم حادث جديد ليست له أية واقعية سابقة، لا أنّ الهيدروجين

---

(1) **الرسائل**، ص 304؛ وانظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 247.

تبدّل إلى الهليوم؛ فحسب هذا الفرض، لا يَقع التبديل، بل تقع ظاهرةٌ أُخرى، وتغيير واحد. فلدينا إذاً نوعان من التغيير الآنيّ: زوال الشيء وحدوث شيءٍ آخر دون فاصل بينهما.
إذاً هذه الوحدة هي مناطُ ظاهرة التبديل، وقد تقدّم أنَّ قوام هذه الوحدة بوجود أمرٍ مُشترك بين الهليوم والهيدروجين يكون ثابتاً باستمرار هذه الظاهرة. وبناء عليه، فلا بد، لأجل حفظ وحدَةِ ظاهرة التبديل، من وجود أمرٍ ثابت. وهذا الأمر يُطلق عليه «الحافظ لوحدة التبديل»؛ ومن جهةٍ أُخرى، قِوَام كون هذا غير ذلك إنما يكون بزوال شيء وحدوث شيء آخر في محلّه أي بالتبدِّل وعدم البقاء؛ أي لأجل تحقّق ظاهرة التبديل لا بدّ من وجود شيء مُتبدِّل وغير ثابت. والنتيجة هي أنّه في كلٍّ تبديل وتبدّل نحن بحاجة إلى أمرٍ غير ثابت ومُتبدِّل هو مناط التغيير، كما نحتاج إلى أمرٍ ثابتٍ وباقٍ، هو الحافظ لوحدة ظاهرة التبديل.

ومن الواضح أنّ الحركة هي أيضاً تبديل تدريجيّ للشيء إلى شيء آخر، فيشملها هذا الحكم؛ أي أنّ قوام الحركة بأمرين:

1 ـ الأمر غير الثابت الذي يتغيّر باستمرار في طول مدّة زمان الحركة والمُوجب لكون الحركة نوعاً من التغيير والتبديل. وهذا الأمر هو الذي يُطلق عليه: «المسافة» وسوف نتعرّض له قريباً.

2 ـ الأمر الثابت الذي يَبقى طول مدّة زمان الحركة وهو الحافظ لوَحدة الحركة. وهو الذي يُطلق عليه: الموضوع. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر ليس هو نفس مسافة الحركة، وإلّا لاستلزم ذلك أن يكون ثابتاً في طول مدّة زمان الحركة وأن لا يكون ثابتاً في الوقت نفسه وهذا تناقضٌ مستحيل:

«المتبدِّل [وهو الموضوع] لا يجوز أن يكون عين المتبدّل فيه [وهو المسافة]»[1].

يَظهر ممّا تقدّم أنّ الحركة إذا لم يكن لها موضوع، أو كان لها موضوع، ولكنّه لم يكن ثابتاً وباقياً، فذلك يعني أنّه في حال الحركة، وفي كلِّ آن، ثمّةَ شيء يزول وينعدمُ تماماً، وثمّةَ شيء آخر يحدث من جديد تماماً، دون أن يكون هناك أيّ ارتباط بين الحادث والزائل؛ أي سوف يكون لدينا شيءٌ آنيٌّ الوجود دون ارتباط إلى ما لا نهاية، ونتيجة ذلك أن يكون لدينا بدلَ الحركة، والتي هي تغيير زماني واحد، مجموعة لا نهاية لها من حالات الحدوث والزوال الآنيّ، وهو في الحقيقة بمعنى نفي الحركة.

إذاً وجود الموضوع الثابت الباقي هو الحافظ لوَحدة الحركة، وبدونها لا يكون للحركة أي معنى:

«الحركة لا بدّ فيها من أصلٍ محفوظ وأمر ثابت وإلّا لم يكن حركة، بل تكوّنات وتفسّدات آنيّة»[2].

الاستدلال الخامس: تعرّض الفلاسفة لهذا الاستدلال تحت العنوان التالي «إن التسوّد ليس سواداً واحداً يشتدّ، بل اشتداد الموضوع في سواديّته». والمراد من «التسوّد» الحركة الاشتداديّة في السواد؛ أي أنّه يَشتدّ سواداً بالتدريج؛ ومضمون هذا العنوان هو أنّه في الاشتداد، الذي هو نوع من الحركة، من غير المُمكن أن يكون الموضوع هو نفس المسافة، بل الموضوع والموصوف بالاشتداد أمرٌ آخر كالجسم، فالمتحرّك هو الجسم لا السواد. وهذا العنوان يدلُّ بظاهره على أنّ غاية ما يُثبته الاستدلال المذكور هو فقط حاجة

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 269.

(2) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 596، تعليقة السبزواري.

الحركة إلى موضوعٍ مغايرٍ للمسافة، ولكنّ الحقيقة أنّه ليس كذلك، بل هو في الحقيقة بيانٌ آخر للاستدلال السابق. لأنّ هذا الاستدلال يتضمّن إثبات أمور ثلاثة في الحركة الاشتداديّة:

1 ـ أنّه يَستحيل أن يكون موضوع الحركة الاشتداديّة هو نفس المسافة.

2 ـ أنّه يستحيل أن لا يكون له موضوع أصلاً.

3 ـ أنّه يَستحيل أن يكون موضوعه مُتغيِّراً وسيَّالاً، وبالتدقيق في الاستدلال على الأمرين الثاني والثالث يَظهر لنَا أنّه يُثبت الموضوع الثابت والباقي وهو الحافظ لوَحدة الحركة. ففي هذا الاستدلال أيضاً يقوم الموضوع بدور الحافظ لوَحدة الحركة.

وهذا الاستدلال ذكره **صدر المتألّهين** في مواطنَ عديدة، تارةً بنحو كامل وأُخرى بنحو ناقص. وسوف نسعى لتقديم أكمل بيان له بالنحو المُمكن وذلك بشكلٍ مختصر. ولهذا، نلحظ الحركة الاشتداديّة في السواد ونبدأ بالسواد الأوّلي الضعيف. يرى الفلاسفة أنّه عندما تقع الحركة الاشتداديّة فهي لا تخلو عقلاً من إحدى حالات سبع عند الوقوع، لا غير، لأنّه في ظرف الحركة المذكورة، إمّا أنْ يكون السواد الأوّلي بعينه باقياً أو لا. فإنْ كان باقياً فهو لا يخلو من إحدى حالات أربع هي كالتالي: إمّا هو أمرٌ حادث في طول الحركة، أو لا، ولو كان حادثاً، فالحادث إمّا أنْ يكون أمراً غير السواد أو هو نفس السواد، ولو كان الحادث هو السواد، فهو إمّا أنْ يكون مُتّحداً مع السواد الأوّلي أو لا. ومع فرض عدم البقاء، يُمكن فرض حالاتٍ ثلاث: إمّا الحركة بما هي هي تكون قابلة للتحقّق بدون موضوع كالجسم، أو لا، وفي الفرض الأوّل، إمّا أن لا يكون الموضوع حين الحركة ثابتاً وباقياً، أو أن يكون ثابتاً

وباقياً. والمُمكن من هذه الحالات السبع هو خصوص الحالة الأخيرة والفرورض الباقية مُستحيلة.

وبيان ذلك أنّه لو كان شخص السواد الأوّلي بعينه باقياً، ففي هذا الفرض:

1 ـ إذا لم يَحدث في طول الحركة أيُّ أمرٍ آخر، فلا وقوع للتغيير ولا للحركة، وذلك خلف الفرض وهو مستحيل.

2 ـ إذا حدث أمرٌ آخر، فإذا كان ذلك الأمر غير السواد، بمعنى أنّ السواد لم يشتدّ، فهو عبارة عن نفي كون الحركة اشتداديّة، وهذا أيضاً خلف الفرض وهو مستحيل.

3 ـ إذا كان الأمر الحادث المذكور هو السواد، فإنْ اتّحدَ مع السواد الأوّلي الباقي، فهذا يعني اتّحاد أمرين فعليين وهو مستحيل.

4 ـ ولو لم يتّحد مع السواد الأوّلي، فهذا يعنى أنّ في الجسم سوادين مُتمايزين، وهو **أولاً** نفيٌ لكون الحركة اشتداديّة وهو خلف الفرض، **وثانياً**، هو مستلزم لاجتماع المِثْلين في محلٍّ واحد، وهما معاً محالان. إذاً ثمّةَ أربع حالات مستحيلة ومن غير المُمكن أن يبقى السواد الأوّلي.

وأمّا لو لم يبقَ السواد الأوّلي بعينه، بمعنى أنّه زال وحدث محلّه سواد أشدّ، وأنّ هذا الزوال والحدوث يقع بنحو مستمرٌ ما دامت الحركة، ففي هذه الصورة:

5 ـ إذا لم يكن هناك موضوع كالجسم بنحو يكون معروضاً للسواد المذكور بنحوٍ مستمرّ، ويكون بالتبع موضوعاً للحركة في السواد، بمعنى أنّ السواد الأوّلي قد انعدم دون أنْ يشتدّ، فهو خلاف الفرض وهو محال.

6 ـ وإذا كان الموضوع كالجسم موجوداً بنحو يكون معروضاً لها وموضوعاً للحركة مع عدم بقاء الجسم المذكور ثابتاً وباقياً، بل كان ممّا يتبدّل دائماً بالسواد المذكور، بمعنى أنّ الأسود الأوّل ينعدم مقارْناً للسواد الأوّل لا أنّ السواد الأوّلي يُصبح أشدّ سواداً، فهو بمعنى نفي الاشتداد وهو خلف الفرض وهو محال.

7 ـ إذا وجد موضوع كالجسم، يكون ثابتاً وباقياً في طول الحركة، ويعرض له السواد المذكور آناً بعد آن، وبالتبع يكون موضوع الحركة في السواد، لم يكن ذلك مستلزماً لأيٍّ محذور، بل كان بمعنى أنّ الجسم الأسود، سوف يشتدُّ سواداً، وبعبارةٍ أُخرى: بمعنى أنّ الجسم يشتدّ سواداً، على نحو تكون موضوع الحركة الاشتدادية في السواد هو الجسم.

إنّ ما أمكننا إثباته في هذا الاستدلال هو بالنحو التالي: من الاحتمال الأوّل إلى الاحتمال الرابع، أثبتنا أنّه من غير المُمكن أن تكون مسافة الحركة هي موضوع الحركة أيضاً، وفي الاحتمال الخامس، أثبتنا أنّه من المُستحيل أن لا يكون هناك موضوع للحركة إطلاقاً، فالحركة بالضرورة هي موضوع مغايرٌ للمسافة. وفي الاحتمال السادس، أثبتنا أنّه من المُستحيل أن يكون الموضوع المذكور بنفسه مُتغيِّراً وسيَّالاً. وبناء عليه، فلكلِّ حركة موضوع مغايرٌ للمسافة الثابتة والباقية وهذا هو الشقُّ السابع. إذاً يكون فرض الحركة الاشتداديّة دون فرْض موضوع ثابتٍ وباقٍ فرضاً لأمرٍ غير مُمكن:

«معنى التسوّد مثلاً ليس أن سواداً واحداً يشتدّ حتّى يكون الموضوع الحقيقيّ للحركة في السواد نفس السواد، كيف وذات الأوّل [أي شخص السواد الأول] في نفسها ناقصة والزائدة [أي

شخص السواد الزائد] ليست بعينها الناقصة. ولا يتَأتّى لأحدٍ أنْ يقول: ذات الأوّل باقيةٌ ويَنضمُّ إليها شيء آخر فإنّ الذي ينضمُّ اليه [فيحصل الزائدة] إن لم يكن سواد فما اشتدّ السواد في سواديّته، بل حدث فيه صفةٌ أُخرى وإن كان الذي ينضمّ إليه سواد آخر فيحصل سوادان في محلٍ واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحلّ أو الزمان وهو مُحال، واتّحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصوّر لأنّهما إن بقيَا اثنين فلا اتّحاد، كذا الحال إنِ انتفيا وحصل غيرهما أو انتفى أحدهما وحصل الآخر. فقد عُلم أنّ اشتداد السواد ليس ببقاء سوادٍ وانضمام آخر اليه، بل بانعدام ذاتِ [أي شخص] الأوّل عن الموضوع وحصول سوادٍ آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين، وعليه القياس في التضعّف»[1].

5 ـ 6 ـ مسافة الحركة

ضمن حديثنا عن موضوع الحركة ذكَرنا أنّ مسافة الحركة هي تلك الخصوصيّة في المتحرِّك التي تكون في ظرف الحركة في حال تبدّل مُستمرّ؛ ومثال ذلك، لو كان لدينا جسمٌ أخضر اللون يتبدّل في مدّة دقيقة واحدة وبشكل تدريجي إلى اللون الأحمر، فإنّ فيه حركة؛ وذلك لأنّه في حالة تغيير تدريجيّ، والحركة فيه في الكيف، وذلك لأنّ الخصوصيّة التي هي دائماً في حالة تغيير حين الحركة هي

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 423، 424؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 69، 70، 81، 82؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 121 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 96؛ **رسالة في الحدوث**، ص 68؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 110، 111؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 92، 93، 277؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 564؛ **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 272 إلى 274.

اللون، وهو من مقولة الكيف. فالحركة المذكورة هي من مقولة الكيف. وبهذا النحو حركة النبات حال النموّ، أو الكرة في حال الدوران حول محورها، أو كالجسم حال الانتقال، فإنّها بالترتيب هي من مقولة الكمّ والوضع والأين.

وللفلاسفة تعبيرٌ يَحكي عمّا ذكرناه أعلاه وهو التالي: مسافةُ الحركة هي كلُّ نوعٍ أو صنْفٍ من المقولة التي تكون للمتحرّك حال الحركة، وهي في كلِّ آنٍ غير ذلك النوع أو الصنف الذي كان له في الآن السابق أو الذي سوف يكون له في الآن اللاحق؛ ومثال ذلك نفس ما تقدّم من اللون، فإنَّ الجسم المفروض وهو نفس المُتحرّك له في كلِّ آنٍ نوع أو صنف من اللون غير النوع أو الصنف الذي كان له سابقاً أو الذي سوف يكون له لاحقاً:

«إنّ قولنا: «إنّ مقولة كذا فيها الحركة» قد يُمكن أن يُفهم منه أربعة معان... الرابع، إنّ الجوهر [أي الجوهر الجسمانيّ الذي هو المُتحرّك في كلِّ حركة] يتحرّك من نوع لتلك المقولة إلى نوعٍ آخر ومن صنف إلى صنف»[1].

من الواضح أن تبدّل النوع أو الصنف مُستلزِمٌ لتبدّل الفرد أيضاً، فلا يُمكن أن لا يتبدّل الفرد ويتبدّل النوع أو الصنف. فإذا كان المُتحرِّك حال الحركة في كلِّ آنٍ هو من نوعٍ أو صنف من مقولة المسافة، غير النوع أو الصنف الذي كان سابقاً أو الذي سوف يكون لاحقاً، فهذا مُستلزم لأنْ يوجد في كلِّ آنٍ فردٌ من المقولة المذكورة غير الفرد الذي كان سابقاً أو الذي سوف يكون لاحقاً. إذاً يُمكننا القول إنّ مسافة الحركة هي المقولة التي يكون المُتحرِّك، حال الحركة في كلِّ آنٍ، فرداً منها غير الفرد الذي كان سابقاً أو الآتي

---

(1) **الشفاء، الطبيعيّات**، ج 1، ص 98.

لاحقاً، وبناء عليه، لا يُمكن أنْ تجد فرداً واحداً من مقولة المسافة، حال الحركة، في المُتحرِّك في الآن، وإلّا فسوف يكون لدينا سكونٌ أو ثباتٌ بدل الحركة:

«معنى كون الحركة واقعةً في مقولة هو أنْ يكون للموضوع، في كلِّ آنٍ فُرِضَ من آنات زمان الحركة، فردٌ من المقولة يُخالف الفرد الذي يكون له في آنٍ آخر مخالفة نوعيّة أو صنفيّة»[1].

الإشكالات والإجابة عنها

ألَا يستلزم القول بأن يكون للمتحرك في كل آن وفي ظرف حركته، فردٌ من مقولة المسافة غير الفرد السابق أو اللاحق على ذلك الآن، تتالي الآنات والآنيّات؟ الجواب بالنفي، وذلك لأنّ الأفراد المذكورة هي طبقاً لقول الفلاسفة وجودات بالقوّة. فالمُتحرّك حال الحركة هو في كلِّ آنٍ مفروض، وهو فردٌ بالقوّة من المسافة، وليس فرداً بالفعل؛ أي للمُتحرِّك فرد من المسافة بالقوة، لا بالفعل حتّى يَستلزم ذلك أنْ يكون هناك أفراد مُتتالية في آناتٍ مُتتالية لا نهاية لها.

ثم إنْ فُرض أنّ للمتحرك في كل آن من آنات الحركة، فرداً بالقوة لا بالفعل، هل يعني أنه ليس للمتحرك حين الحركة أيّ فرد من مقولة المسافة، ليلزم من ذلك نفي الحركة؟ يرى **الإمام الرازي** ذلك، وبهذا المعنى، فلأنّ الحركة ليست سوى التبدّلِ المُستمرّ لأفراد المسافة، ولأنه لا معنى لأن لا يكون للجسم في حال الحركة

(1) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 92؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 423؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 69؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 32 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 24؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 92.

أيُّ فرد من أفراد المسافة ويكون في عين الحال في حال تبدّل مُستمرّ. إذاً كون الأفراد بالقوّة مُستلزماً لكون الحركة بالقوّة وهو بمعنى فقدان الحركة ونفيها[1].

ويرى **صدر المتألّهين** أنّ الجواب الصحيح هو بالنفي، وذلك لأنّ اصطلاح «بالقوّة» يستخدم بمعنيين في الفلسفة:

1 ـ الشيء الفاقد لشيء آخر والذي يُمكنه أن يكون واجداً له.

2 ـ الشيء الواجد للشيء ولكن بنحوٍ غير مُتمايز عنه، أيْ بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل، كما تقدّم في الفصل الرابع عند البحث عن فروع التشكيك، ومُراد الفلاسفة هنا المعنى الثاني لا المعنى الأوّل المُستلزم للفقدان:

«ومعنى «ما بالقوّة» و«ما بالفعل» ها هنا يرجع إلى الجمع والتفصيل»[2].

إذا عندما يُقال: إنّ أفراد المسافة، حال الحركة، هي بالقوّة،

---

(1) انظر: **المباحث المشرقيّة**، ج 1، ص 656؛ **الأسفار**، ج 1، ص 425؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 71، 72؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 92.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 73 والخلاصة أنّ المُراد من مصطلح «بالقوّة» هنا هو معنى بالإجمال، مقابل ما يكون بالتفصيل، لا بمعنى بالإمكان: «واعلم أنّ المُراد بالقوّة، والفعل ها هنا غير المعنى المشهور، فإنَّ المُراد ها هنا بالقوّة كون الوجود الواحد مُشتمِلاً بوحدته على ماهيّات ومعانٍ كثيرة يُوجد في موطنٍ آخر بوجودات مُتعدِّدة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل: إنّه هو السوادات الضعيفة بالقوّة ليس المُراد أنّه يُمكن أن ينقسم إليها أو يستعدّ لأنْ يقبل تلك الأمور ويَنفعل عنها... وكذا المُراد بالفعل ها هنا ليس ما يقابل القوّة بالمعنى المصحوب بالعدم» (**الأسفار**، ج 3، ص 343، 344). انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 5، ص 293؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 186؛ **رسالة في الحدوث**، ص 69؛ **مجموعة آثار الاستاذ مطهري**، ص 310 إلى 312، 560، 561.

فليس ذلك بمعنى أنّها مفقودة وأنّ المتحرِّك ليس واجداً لأيّ منها، بل بمعنى أنّها موجودة ولكنها ليست مُتمايزة عن غيرها حتّى يستلزم ذلك تشخصّها وتعدّدها، ولكي يكون لدينا حال الحركة أفرادٌ آنيّة مُتتالية لا نهاية لها. وذلك تماماً كطيف الألوان الذي يَكون واجداً لكافة الألوان غير فاقد لشيء منها، وفي الوقت نفسه، لا يُمكن تمييز أيّ لونٍ منها عن اللون الآخر، كما لا حدّ يُمكن من خلاله التمييز بينها. وبناء عليه، فللمتحرِّك في حال الحركة، أفراد من المقولة بنحو غير مُتمايز، والتمايز بينها غير مُمكن إلّا مع قطع الحركة، بمعنى أنّ الحركة لو انقطعت في آنٍ مفروض، للمتحرِّك فسوف يكون للمتحرك فرد خاص من المقولة، ولو انقطعت في آنٍ مفروض آخر لكان لها فردٌ آخر من تلك المقولة غير الأوّل:

«إنّ تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة مُتمايزة بالفعل، ولكنّها موجودة بالقوّة القريبة من الفعل بمعنى أيّ آنٍ فُرض لو انقطعت الحركة فيه تلبّس المُتحرِّك بفردٍ مخصوص من تلك الأفراد»[1].

وبمُلاحظة أنّ قوَام الفرد بتمايزه وتشخّصه عن سائر الأفراد، فهل دعوى أنّ «المُتحرّك حال الحركة واجدٌ لأفراد المسافة، ولكن أيّاً من هذه الأفراد ليس بنحو يَتمايز عن سائر الأفراد، بل التمايز والتشخّص والخصوصيّة في كلِّ فردٍ منها لا يتحقّق إلّا عن طريق القطْع الفرْضي للحركة في الآنات الفرضيّة للزمان» تعني أنّ الأفراد التي نبحث عنها هي أفراد فرْضيّة لمقولة المسافة وليست أفرَاداً حقيقيّة، ونتيجة ذلك أنْ يكون الجسم في حال الحركة فاقداً في الحقيقة للأفراد المذكورة من المقولة؟ وبعبارةٍ أُخرى: لا شكّ في أنّ الحركة لو انقطعت في آنٍ فرْضيّ من آنات مدّة الزمان، فسوف

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 73؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 425.

يكون للمتحرك في ذلك الآن فرد من أفراد المسافة مُغايراً للفرد الحاصل من انقطاع الحركة في غير ذلك الآن. ولكن لا ترديد أيضاً أن الحركة، لا تنقطع في الواقع طوال مدّة زمان الحركة. فالنتيجة التي نصل إليها أنّ المُتحرِّك حال الحركة فاقد لهذه الأفراد؛ أي أنّ الجسم طوال مدّة من الزمان هو في حال تغيير في اللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع، وهو في طول هذه المدّة لا لون له، ولا شكل، ولا حرارة ولا وضع. وكذلك الحال في الجسم حال الانتقال أو النموّ، ففي هذه الحال، لا مكانَ له ولا مقدار، وقس على هذا. فهل هذه النتيجة صحيحة؟ يرى **العلّامة الدوانيّ**، أنّ الجواب بالإيجاب، فالجسم فقط في حال السكون يكون واجداً للأعراض المذكورة، وأمّا حال الحركة فهو فاقد لها وإنّما يتوسّط بينها. والمُراد من التوسّط هو نفس الحركة التوسطيّة؛ وبعبارةٍ أبسط وفيها شيء من المُسامحة: إنّ الجسم حال السكون يتَّصف بنفس المقولة وأمّا في حال الحركة فهو لا يتَّصف إلّا بالحركة في المقولة لا بنفس المقولة. وطبْقاً لهذا الرأي، الجسم الأخضر الذي يتبدّل في مدّة ساعة إلى الأحمر، هو جسمٌ أخضر قبل الساعة المذكورة بالفعل وبعد هذه الساعة يكون أحمر بالفعل، ولكن في الساعة المذكورة هو بالفعل لا لونَ له، بل متوسّط بين الأخضر والأحمر:

«أجاب عنه المحقِّق **الدواني** بأنّ المتحرّك إنَّما يتَّصف بالفعل حال الحركة بالتوسّط بين تلك الأفراد... والقدر الضروريّ هو أنّ الجسم لا يخلو من تلك الأعراض والتوسّط فيها، وأمّا أنّه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريّاً ولا مُبرهَناً»[1].

وعلى الرغم من هذه الدعوى التي تبنّاها **العلّامة الدوانيّ**، يرى

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 1 ص 425.

صدر المتألّهين أنّ الجسم حال الانتقال له مكان بالفعل، وتبَعاً لذلك له أينٌ بالفعل، وفي حال الحركة الوضعيّة له وضعٌ بالفعل، وكذلك حال تغيير اللون أو الشكل أو الحرارة أو حال النموّ أو الانبساط، له بالفعل لونٌ وحرارة ومقدار وليس فاقداً لها، وكذلك الحال في كلِّ حركة أُخرى:

«ولا يَخفى ما فيه، فإنّ المُتحرّك في الأين ممّا أحاط به جسمٌ في كلِّ آنٍ فُرضَ، فبالضرورة له أينٌ بالفعل وإلّا فيَلزم الخلأ وهو مُحال [وهكذا في غيره]»[1].

فلا بدّ إذاً في الجواب عن هذا السؤال من القول بأنَّ المُتحرِّك حال الحركة واجدٌ لفرد بالفعل أيضاً؛ نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود من الفرد بالفعل الفرد التدريجيّ والسيّال من المقولة لا الفرد الآنيّ منها. وروح كلام **صدر المتألّهين** أنَّنا لو اعتقدنا بأنّ للمقولات بنحو الحصر أفراداً آنيّة، فإنّ كلام **العلّامة الدوانيّ** يكون مَقبولاً؛ أي أنّ المُتحرّك حال الحركة لا يكون واجداً بنحو الحقيقة لأيِّ فردٍ من الأفراد، ونتيجة ذلك أنّنا لا يُمكننا وصفه بأيّ مقولة:

«إنّ المُتحرّك لا يتَّصف في أثناء الحركة بفردٍ آنيّ من أفرادِ ما فيه الحركة في الخارج قطعاً»[2].

وأمّا لو التزمنا بأنّ للمقولات فرداً سيّالاً أيضاً ـ وهو ممّا لا بدّ من الالتزام به بمُوجب هذا الاستدلال ـ فلا شكّ في أنّ المُتحرِّك، حال الحركة، هو في الحقيقة واجدٌ لمثل هذا الفرد من المقولة.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 20.

أصالة الماهيّة هي منشأ الإشكال

إنّ منشأ هذا الإشكال هو فيما كان يتبنّاه الفلاسفة في نمط تفكيرهم في هذه المسألة وبشكلٍ لا شعوريّ من أصالة الماهيّة، وهي لا تتلاءم إلّا مع الأفراد الآنيّة للمسافة. إذ بناء على أصالة الماهيّة، فالماهيّة ليست مجرّد صورة ذهنيّة عن الواقع الخارجيّ، بل هي نفس الواقعيّة الخارجيّة، ولكنّها بنحوٍ مشخّص وخارجيّ. فالفرد من الماهيّة والذي هو الواقعيّة الخارجيّة التي هي مصداقٌ لتلك الماهيّة، هو أيضاً نفس تلك الماهيّة في الخارج ولكن بنحوٍ مشخّص. ومن الطبيعي أنْ يكون عروض فردٍ من مقولةٍ ما على الجسم هو بمعنى عروض الماهيّة النوعيّة للمقولة المذكورة على الجسم. وبمُلاحظة هذا الأمر وبمُلاحظة تعريف المسافة يكون المُراد من كون الجسم مُتحرّكاً في مقولةٍ أنّه، في حال الحركة وفي كلّ آنٍ، تعرضُ على الجسم المفروض ماهيّة نوعيّة من المقولة المذكورة غير الماهيّة النوعيّة التي تعرضُ عليه في آنٍ آخر. ومن الواضح أنّ الماهيّات إذا كانت مُتمايزة بالفعل عن بعضها البعض، فإنّ ذلك مُستلزِم لأنْ يعرض على الجسم طوال الحركة ماهيّات آنيّة مُتتالية لا نهاية لها في آناتٍ مُتتالية، وهذا يعني تتالي الآنات والآنيّات وهو مُحال. إذاً على الرغم من كونها موجودة فهي ليست مُتمايزة عن بعضها البعض، بل هي مُتمايزة بالقوّة. والمُراد من كونها مُتمايزة بالقوّة قد يكون أحد معنيين:

1 - بمعنى أنّه حال الحركة، هي فرد بالفعل، لكنّه مُمتدّ سيّال، من مقولةٍ عارضةٍ للجسم بنحوٍ تكون الأفراد الآنيّة للمقولة، وهي نفس الماهيّات النوعيّة المبحوث عنها، مقاطع فرْضيّة له. وهذا المعنى لا يتلاءم مع القول بأصالة الماهيّة، لأنّ ذلك مُستلزِم لأنْ تعرض حال الحركة ماهيّة نوعيّة مُمتدّة سيّالة

من مقولة المسافة على الجسم الذي تكون مقاطعه الفرضيّة ماهيّة نوعيّة آنيّة الوجود للمقولة؛ وباختصار، ذلك مُستلزم لأنْ تكون الماهيّة النوعيّة هي وجود جمعيّ[1] للماهيّات النوعيّة غير المُتناهية الآخر، وتشملها جميعاً وهو أمرٌ غير معقول.

2 ـ بمعنى أنّه حال الحركة، ليس هناك فردٌ مُمتدّ سيّال من المقولة يعرض على الجسم، بل ما يعرض على الجسم أفرادٌ آنيّة من المقولة، أي ماهيّات نوعيّة آنيّة الوجود من المقولة، ولكن بنحوٍ لو أنّ الجسم توقّفَ في أيّ آنٍ حال الحركة عن الحركة، فهو في ذلك الآن معروض للماهيّة النوعيّة الخاصّة من المقولة غير الماهيّة النوعيّة التي تتحقّق في السكون الفرْضي الآخر وفي الآن الآخر.

وقد ذكرنا أنّ المعنى الأوّل غير معقول بناء على أصالة الماهيّة؛ أي لا يُمكن لنا أنْ نلتزم بأنّ للمقولة فرداً بالفعل مُمتدّاً وسيّالاً يكون وجوداً جمعيّاً للماهيّة الآنيّة الوجود. فلا بدّ لنا من تفسير العلاقة بين المُتحرِّك والمسافة بالأفراد الآنيّة بالقوّة للمسافة بالنحو الذي ذكرناه في المعنى الثاني، ويرد عليه الإشكال المبحوث عنه هنا، وهو يؤدّي بنا للوصول إلى نظريّة **العلّامة الدواني** وهي نظريّة مردودة.

والحق هو أنّ علاقة المُتحرِّك بمقولة المسافة لا يُمكن القبول بها إلّا مع فرض القبول بالفرد السيّال التدريجيّ، ومثل هذا الفرد لا يُمكن الالتزام به إلّا بناء على أصالة الوجود. فبناءً على أصالة الوجود، تكون الماهيّة مجرّد صورة ذهنيّة عن الواقع الخارجي،

---

(1) لمزيد تفصيل وتوضيح حول الوجود الجمعي للماهية ومصادر ذلك انظر: الأمر الأول من الفصل الرابع (1: 4).

وليست هي نفس الواقع الخارجي. فالفرد من الماهيّة والذي هو نفس الواقعيّة الخارجيّة التي هي مصداقٌ بالذات للماهيّة ليس من سنخ الماهيّة. ومن الطبيعيّ أن يكون عروض فردٍ من المقولة على الجسم ليس بمعنى عروض الماهيّة على ماهيّة أُخرى، بل بمعنى عروض الواقعيّة المنتزعة من ذاك المفهوم الماهويّ المُندرج تحت المقولة أو من مفهوم المقولة على واقعيّة أُخرى من المفهوم الماهويّ للجسم. وبهذا يُمكن أنْ يكون لدينا واقعيّة مُمتدّة وسيّالة تكون بمجموعها مصداقاً بالذات لبعض الأجناس المُندرجة تحت تلك المقولةِ، ولكنّها ليست مصداقاً بالذات لأيٍّ ماهيّة نوعيّة من تلك المقولة إلّا بنحوٍ يُنتزع في كلِّ مقطع فرضيّ من كلِّ آنٍ مفروض نوعٌ خاص من المقولة غير النوع المُنتزَع من مقطع فرْضيّ آخر في آنٍ مفروض آخر[1]. ومثل هذه الواقعيّة لمَّا كانت مُتصّلة، وكان الاتِّصال موجباً للوحدة الشخصيّة[2] كانت وجوداً واحداً وواقعيّة واحدة، وتبعاً لذلك فرداً واحداً من المقولة، وعلى الرغم من ذلك فإنه لمَّا كان من المُمكن أن ينتزع منها ماهيات نوعيّة إلى ما لا نهاية، كانت وجوداً لا نهاية له من الماهيّات النوعيّة، ولكنّها ليست وجوداً خاصّاً لأيٍّ واحدة منها، بل هو وجود جمعي لها[3]، ومن

---

(1) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 305 إلى 307، 323 إلى 327.

(2) «المتَّصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهويّة الشخصيّة عندنا وعند غيرنا ممَّا له قدم راسخٌ في الحكمة» (**رسالة في الحدوث**، ص 82). «الاتِّصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصيّة» (**الأسفار**، ج 9، ص 186، تعليقة السبزواري).

(3) الفرد السيّال من المقولة هو في الحقيقة وجود جمعيّ للماهيّات النوعيّة الآنيّة الوجود، ولمَّا كان الوجود الجمعيّ ممّا يُمكن بيانه بناء على أصالة الوجود لا بناء على أصالة الماهيّة، فمع الاعتقاد بأصالة الماهيّة، من غير المُمكن القول بوجود فردٍ سيّال للمقولة، وأمَّا مع الاعتقاد بأصالة الوجود فيكون أمراً مُمكناً.

خلالها توجد الماهيّة النوعيّة التي لا نهاية لها[1]، ولكن ليس في زمانٍ واحد، بل واحدةٌ بعد أُخرى، كلّ واحدةٍ منها في آنٍ مفروض. والخلاصة أنّه طبْقاً لأصالة الوجود، فإن الفرد السيَّال من المقولة هو نفس الواقعيّة الخارجيّة والسيّالة التي تعرّضنا لها بالحديث سابقاً شرط أن تكون بالذات ـ أي نفسه وبقطع النظر عن سائر الأشياء ـ مصداقاً للمقولة، كما أنّ الفرد الآنيّ أو المُستمرّ من مقولة الواقعيّة الآنيّة أو المُستمرّة هو مصداق بالذات لتلك المقولة.

الفرد السيّال للمقولة

ممّا تقدّم توضيحه حول الأمور الآنيّة والمُستمرّة والتدريجيّة، يُمكننا الوصول إلى أنّ الفرد الآنيَّ من المقولة يُوجد في آنٍ فقط، وأنّ الفرد المُستمرّ منها يُوجد طوال مدّة زمنيّة، في كلِّ آنٍ منها، وذلك خلافاً للفرد السيّال والتدريجيّ، وذلك لأنّه لمَّا كان واقعيّة مُنطبقةً على الزمان، لم يكن بالإمكان وجوده في آنٍ، بل يوجد مَجموعهُ في مدّة زمان عمُره، وكلُّ جزء فرْضيّ منه يكون موجوداً في جزء فرضيّ مُشابه من الزمان المذكور، وفي كلِّ آنٍ لا وجود إلّا لمقْطَع فرضيّ منه، وهو غير المقطع الفرضيّ في آنٍ آخر؛ وبعبارةٍ

(1) طبقاً لما يذكره صدر المتألهين: «إنَّ مراتب الحرارة أنواع مُتخالفة، كما بيّناه، ومع ذلك [حين اشتداد الحرارة، أي حين حركة الاشتداديّ فيها] كلّها موجودة بوجود واحد تدريجيّ [أي سيّال] فليس بمحال كون معانٍ مُختلفة متّحدة في الوجود، بمعنى أنَّها مُنتزَعة مفهوماً عن وجود واحد، كما كانت مُنتزَعة مفهوماً عن موجودات كثيرة، إنَّما المحال اتِّحاد حرارة بالفعل مع حرارةٍ أُخرى بالفعل، وكذا صيرورة ذاتيْن موجودتين ذاتاً واحدة موجودة... وأمّا كون الماهيّات المُتعدِّدة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد، فليس ذلك ممّا يَمتنع عند العقل كليّاً» (**الأسفار**، ج 3، ص 329).

أُخرى: كلُّ فردٍ آنيّ ومستمرّ يكون بسيطاً ولا معنى للجزء والكلّ فيه، مع فارقٍ بينهما يرجع إلى أن الفرد الآنيّ لا يتحقق وجوده إلّا في آنٍ بخصوصه، ولكن المُستمرَّ يُوجد في كلِّ آنٍ، وذلك خلافاً للفرد التدريجيّ الذي هو كلٌّ مُمتدّ مكوّن من أجزاءٍ فرضيّة، ولا يكون موجوداً في آنٍ إلّا في مقاطعه الفرضيّة؛ ومثال ذلك الجسم المُتحرِّك في الكيف، كالجسم الأصفر الذي يَتبدّل إلى اللون الأحمر على امتداد ساعةٍ وبشكلٍ تدريجيّ، ففي طول هذه الساعة هو معروض فردٍ تدريجيّ وسيّال من الكيف، وبعبارةٍ أُخرى: له فردٌ سيّال من اللون ـ له لون سيّال ـ الفرد الذي يعرض مجموعه على الجسم في مجموع الساعة، لا في آنٍ واحد: ففي نصف الساعة الأولى يكون نصفه الأوّل، وفي نصف الساعة الثانية يكون نصفه الثاني، وهكذا ففي كلِّ آنٍ مفروض منه يعرضُ منه فقط مقطع فرضيّ على الجسم غير ما يعرض عليه من مقطع فرضيّ في آنٍ مفروض آخر. فلو فرضنا أنّنا نُدرك لكلِّ طول موجةٍ من النور لوناً مُغايراً للون في طول موجةٍ أُخرى، وتبعاً لذلك يكون لكلِّ طول موجةٍ ماهيّة نوعيّة خاصّة مُغايرة للأُخرى، ففي هذا الفرض يُنتزَع من كلِّ مقطع فرضيّ للفرد المفروض ماهيّة نوعيّة خاصّة: فمن مقطع الأصفر الشديد، ومن آخر البرتقالي الخفيف، ومن ثالثٍ البرتقالي الشديد وهكذا، وأمّا مجموعهُ فليس له ماهيّة نوعيّة بل له فقط ماهيّة جنسيّة، أي نفس اللون والكيف. وبناء عليه، فإنّ الفرد المفروض على الرغم من أنّه وجودٌ واحد وواقعيّة واحدة، ولكنه وجودٌ لا نهاية له للون ـ من الأصفر حتى الأحمر ـ ولكن ليس في زمانٍ واحد، بل بنحو تكون كافّة الألوان المذكورة في مدّة ساعة كاملة، واحدةً بعد أُخرى، كلّ واحد منها في آنٍ مفروض، يُمكن انتزاعها من تلك الواقعيّة دون أن نُدرك أي حدّ بين اللونين المذكورين، بل الصورة المُدرَكة منها كطيفٍ مُمتدّ ومُتصِّل، ولكن ليس طيفاً آنيّاً أو مُستمرّاً

بنحو يكون مجموعهُ موجوداً في آنٍ واحدٍ أو في أي آنٍ نلحظه، بل هو طيفٌ سيّال يُمكن ملاحظة مجموعه في مجموع الساعة، وأمّا في الآن الواحد فلا نرى فيه مقْطعاً فرضيّاً منه، كالخطّ الذي نرسمه بحبرٍ ينمحي، ففي كلّ آنٍ لا نشهد سوى نقطة منه. ففي حال الحركة، لا شكّ في أنّ واقعيّةَ كافّة الألوان المذكورة موجودةٌ في الجسم، ولكن لا بنحوٍ مُنفصلٍ عن بعضها البعض أو مُتمايزٍ، بل ضمن وجودٍ واحدٍ بسيط جمعيّ سيّال، يعرضُ على الجسم في مدّة ساعة بشكل تدريجيّ[1].

يَظهر ممّا ذكرناه أنّ نسبة الأفراد الآنيّة المُفترَضة من المقولة، والتي استعان بها الفلاسفة السابقون لتفسير علاقة الحركة بالمسافة، إلى الفرد الفعليّ والسيّال من المقولة، والتي تبنّاها **صدر المتألّهين**، هي نسبة المقاطع المُفترَضة المذكورة للامتداد الفعليّ إلى نفس ذلك الامتداد، مع فارقٍ يرجع إلى أنّه بنظر هؤلاء تكون المقاطع الفرضيّة المذكورة هي نفس الماهيّات النوعيّة المُندرِجَة تحت المقولة؛ ويرى **صدر المتألّهين** أنّها هي مَنشأ انتزاع تلك الماهيّات. فقد توصّل هؤلاء في مبحث الحركة إلى الأفراد المُفترضة من المقولة: فإنْ

---

(1) «الحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفيّة لا تكون بعينها حاصلة، إلّا أنَّ المُتحرِّك فيها، ما دامت حركته، يكون له كيفيّة مُتَّصلة إلى أن يتَّصل إلى تلك الكيفيّة، وكذا الحركة في الكمّ والوضع وغيرهما». (**الأسفار**، ج 4، ص 48). «الحركة في كلِّ مقولة يلزمها وجود فردٍ مُتَّصل شخصيّ تدريجيّ له في كلِّ آنٍ مفروض من زمان تلك الحركة حدٌّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 82). وكذلك انظر للوصول إلى صورة أكثر وضوحاً عن الفرد السيّال للمقولة: للمؤلِّف، در آمدي بر فلسفة إسلامي، (قم، مؤسسة آموزشي وپژوهشى إمام خميني، 1384) الطبعة الرابعة، تحت عنوان «نحوه وجود مسافت»، ص 240 إلى 242.

انقطعت الحركة في آنٍ مفروض، فالمُتحرِّك في ذلك الآن له فرد فرضيّ من تلك المقولة؛ وأمّا لو لم يَنقطع ـ وهو في الواقع لا يَنقطع ـ فماذا نقول؟ ليس لدى هؤلاء جواب عن هذا السؤال. وأمّا كلام **صدر المتألّهين** فهو حتّى مع فرض عدم انقطاعه فإنّ له فرداً حقيقيّاً وبالفعل من المقولة، غاية الأمر أنّه ليس فرداً آنيّاً، بل هو فرد سيّال تكون الأفراد الآنيّةُ مقاطع فرضيّة منه[1]:

«فالحقُّ في هذا المقام أنّ أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست مُنحصِرةً في الافراد الآنيّة، بل لها أفراد آنيّة هي معيار السكون وأفراد زمانيّة تدريجيّة الوجود مُنطبقة على حركته بمعنى

(1) «إنّ الموجود من السواد مثلاً في أثناء الحركة فرد زمانيّ مُتَّصل تدريجيّ مُنطبق على زمان الحركة ولها أفراد آنيّة وجودها بالقوّة القريبة من الفعل. والوجود قد علمت أنّه متقدّم على الماهيّة. فها هنا لمطلق السواد وجود بالفعل، لكن هذا الوجود بحيث يصحّ أنْ يَنتزع العقل منه في كلّ آنٍ نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات مُتمايزة آنية» (**الأسفار**، ج 3، ص 72، 73)؛ «إنّ للسواد إذا اشتدّ له في اشتداده فرد شخصي من الوجود زمانيّ مُتَّصل بين المبدَأ والمُنتهى وله حدود غير متناهية بالقوّة مُتخالفة بالماهيّة أو غير مُتخالفة بها» (**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 126، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 100. «إنّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصيّاً زمانيّاً... مُتَّصلاً بين المبدَأ والمُنتهى وله حدود مخصوصة غير مُتناهية بالقوّة، مُتخالفة بالمعنى والماهيّة» (**رسالة في الحدوث**، ص 82). «الحركة في كلّ مقولة يلزمها وجود فرد مُتَّصل شخصيّ تدريجي له في كلّ آنٍ مفروض من زمان تلك الحركة حد خاصّ [بالقوة] من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده» (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 82). «إنّ الكم الذي يَتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجيّ لا يخلو المُتحرّك عنه في زمان حركته وأفراد آنيّة [بالقوة] يتلبَّس المُتحرّك في كلّ آنٍ [مفروض] بواحد منها» (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 109) انظر أيضاً: **مجموعة آثار الاستاذ مطهري**، ج 11، ص 232 إلى 327، 402، 403.

القطع . . . فحينئذ يكون للمُتحرِّك ما دامت حركته باقية على اتّصالها فردٌ واحد زمانيّ مُتصل غير قارٍ . . . متضمّنٌ لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها إليه نسبه النقط المفروضة إلى الخطّ، فالفرد الزمانيّ من المقولة حاصلٌ للمُتحرِّك بالفعل من دون فرضٍ أصلاً، وأمّا الأفراد الآنيّة والزمانيّة التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض؛ فإذن لا يلزم خلوّ الجسم عن المقولة المُتحرّك فيها ولا تَتالي الأنات ولا الآنيّات ولا انحصار ما لا يَتناهى بين حاصرين إذ لا يُوجد فردٌ واحد آنيّ بالفعل حال حركةٍ فضلاً عن تشافع الآنيّات أو كونها غير مُتناهية»[1].

المقولات التي هي مسافة

كما أشرنا في تاريخ المسألة، فإنّ **أرسطو** يرى أنّ الحركة لا تقع إلّا في ثلاث مقولات: في مقولة الكيف، كالتغيير التدريجيّ في لون الشيء أو شكله أو حرارته وأمثال ذلك؛ في مقولة الكمّ، كالتغيير التدريجيّ في حجم الشيء - يرى الفلاسفة السابقون أنّ الجسم قطعة واحدة لا يتكوّن من عناصرَ، وأنّ الانبساط والانقباض في الأجسام هو من نوع الحركات الكميّة - وفي مقولة الأين، كالحركات المكانيّة للأشياء. ويرى **ابن سينا** ومن لحقه من الفلاسفة أنّ الحركة تقع في مقولة الوضع أيضاً كحركة الكرة على محورها. إذاً من وجْهَة نظر هؤلاء الفلاسفة المقولات التي يُمكن أن تكون مسافةً للحركة تنحصرُ في الكيف والكمِّ والوضع والأين؛ وباختصارٍ، الحركات إمّا أنْ تكون كيفيّة أو كميّة وضعيّة أو أينيّة. ووقع النزاع حول أنّه هل يُمكن أنْ تقع الحركة في الجوهر - كما في الصورة

---

(1) المصدر نفسه، ص 92، 93؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 1، ص 425، 426.

الجسميّة أو في مجموع الجسم أو في النفس ـ أيضاً أو لا؛ وبعبارةٍ أُخرى: هل يُمكن أن يكون الجوهر مسافة للحركة أيضاً أو لا. ذهب الفلاسفة السابقون وعلى رأسهم **ابن سينا** إلى أنّ الحركة في الجوهر مُستحيلة، ولكنّ **صدر المتألّهين** التزم بذلك ودافع عنه بشدّة. وسوف نتعرّض في الفصل القادم لبيان الحركة الجوهريّة وإثبات إمكانها والاستدلال على وقوعها:

«لم يبقَ من المقولات التي يُتصوّر فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر والكيف والكمّ والأين والوضع»[1].

6 ـ 6 ـ وحدة المسافة والحركة والزمان

ذكرنا سابقاً أنّ الزمان، وهو امتدادٌ سيّال، ليس مُغايراً للامتداد السيّال في الحركة القطعيّة، الذي هو ذاتيّ لها وعينها، بل الزمان ليس شيئاً غير هذا الامتداد السيّال للحركة؛ أي أنّ الواقعيّة الخارجيّة البسيطة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم الحركة وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم الزمان. وقد لاحظنا في بحث المسافة أنّ المسافة في ذاتها لها امتدادٌ سيّال، بمعنى أنّ الفرد من المسافة الذي يعرضُ على الجسم حال الحركة لمَّا كان مُنطبِقاً على الزمان، كان كالحركة القطعيّة ذا امتدادٍ سيّال بنفسه وبذاته. إذاً لا بدّ وأنْ نصلَ إلى النتيجة التالية وهي أنّ الزمان والامتداد السيّال للفرد، وتبعاً لذلك الزمان ونفس الفرد المذكور أيضاً، ليسا أمرين مُتغايرين؛ أي أن الواقعيّة الخارجيّة الواحدة والبسيطة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم المقولة وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم الزمان؛ والآن يأتي دور السؤال عن المسافة والحركة، وهما واقعيّتان مُمتدّتان سيّالتان، هل هما في

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 79.

الخارج واقعيَّتان مُتغايرتان مُتطابقتان، أو أنَّهما واقعيّة واحدة؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل الفرد السيّال من المقولة واقعيّة منفصلة، ونفس الحركة في المقولة واقعيّة أُخرى؟ يرى **صدر المتألّهين** أنّ الجواب هو بالنفي. فليس لدينا في الخارج سوى واقعيّة بسيطة واحدة هي باعتبارٍ مصداق لمفهوم الحركة وباعتبارٍ آخر مصداق لمفهوم المقولة:

«إنّ ثبوت الحركة للفرد السيّال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوِّم بنفسه لا بما يحلّه، بل هي من العوارض التحليليّة. والعوارض التحليليّة نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس»[1].

كما أنّ هذه الواقعيّة هي باعتبارٍ ثالثٍ مصداقٌ لمفهوم الزمان أيضاً[2]. إذاً يرى **صدر المتألّهين** أنّ الذهن يقوم بتحليل الواقعيّة

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 74؛ ويَذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «فإنّ الحركة نفس تجدّد المقولة التي فيها الحركة، لا أنّها تابعة لها في التجدّد» (الأسفار، ج 3، ص 187، 188)؛ «الحركة معناها تجدّد حال الشيء وخروجه من القوّة إلى الفعل تدريجاً وهو أمر نسبيّ عقليّ مصدريّ انتزاعيّ، لأنّها نفس التجدّد والخروج المذكور لا ما به التجدّد والخروج منها إليه. الفرق بينهما كالفرق بين الوجود بالمعنى الانتزاعيّ الذي هو من المعقولات الذهنيّة وبين الوجود بمعنى ما به يُوجد الشيء ويطرد العدم عنه. وما به الخروج من القوّة إلى الفعل هو الفرد التدريجيّ من المقولة» (**العرشيّة**، ص 231). «الحادث التدريجيّ من القوّة إلى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة، وأمّا نفس الحركة فهي أمر عقلي نسبيّ هو تجدّد المُتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجيّ» (**تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1021). ولا معنى لكون الحركة أمراً نسبيّاً سوى هذا المعنى من نحو وجود الفرد السيّال من المسافة، لا أنّه واقعيّة مغايرة له. فكافّة التعابير التي نقلناها في هامش سابق تدل على هذا المدّعى.

(2) انظر: الأمر الأول من الفصل السادس (1: 6).

البسيطة إلى أمورٍ أربعة، وبعبارةٍ أُخرى أبسط يرى فيها أربعة أشياء:

1 ـ الذاتيّ، وهو عبارة عن اللون والشكل والحرارة والمقدار والوضع والأين وماهيّات سائر الأعراض التي تقع مسافةً للحركة.

2 ـ السيلان والتبدّل.

3 ـ الاتّصال.

4 ـ المقدار.

وبنظرة أوليّة يقع الظنُّ بأنّ كلَّ واحدةٍ منها واقعيّة مُغايرة لواقعيّة أُخرى، ويرى لكلٍّ واحدةٍ منها اسماً خاصّاً: فالذات هي المسافة، والسيلان هو الحركة، والاتّصال هو الامتداد، والمقدار هو الزمان. وبهذه النظرة لا يرى في المسافة حركة، ولا في الحركة امتداداً ولا في الامتداد زماناً، وفي النتيجة يرى أنّ المسافة هي ذاتاً غير الحركة، وأنّ الحركة ذاتاً فاقدة للامتداد، وأنّ الامتداد ذاتاً فاقدٌ للزمان، كما يحصل له الظن بالطبع أن الزمان في الخارج يعرضُ على الامتداد، ويعرض الامتداد على الحركة، وتعرضُ الحركة على المقولة، وبهذا يَظهر تركيب مكوّن من عروض الزمان على الامتداد وعروض الامتداد على الحركة والحركة على المسافة. ولكنّه بعد القيام بتحليلها يُدرك أنّ هذا التعدّد والعروض يرتبط بالذهن نفسه وليس صورة عن الخارج، ونتيجة ذلك، يَحكم بأنّ هذه الأمور المذكورة ليست واقعيّات أربعاً، لكلٍّ واحدة منها مفهومها، بل هي واقعيّة واحدة، ذاتُ مفاهيم أربعة، كلّ واحدٍ منها باعتبار. وباختصار، إنّ ما هو مُتحقّق في الخارج هو نفس فرد المقولة، وهو الذي يُطلق عليه المسافة، والحركة هي نفس سيلانها، وبعبارة أبسط: يرى هذا التبدّل مُترابطاً ومُتصِلاً، والامتداد هو نفس هذا

الارتباط والاتِّصال، والزمان هو مقدار هذا الارتباط والاتِّصال:

«اعلم أنّ المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلَّها موجودٌ بوجود واحد، وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجيّاً، بل العقل بالتحليل يُفرّق بينهما ويَحكم على كلٍّ منها بحكم يَخصّه. فالمسافة فردٌ من المقولة، كيف أو كمّ أو نحوهما، والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوّة إلى الفعل، وهي معنى انتزاعي عقليّ واتِّصالها بعينه اتِّصال المسافة، والزمان قدر ذلك الاتِّصال وتعيّنه أو هي باعتبار التعيّن المقداريّ»[1].

النتيجة

يرى **صدر المتألّهين** أنّ حركة الجسم في عرضيّ من أعراضه هو بمعنى حلول الفرد والمصداق السيّال لذلك العرض في الجسم المذكور، وبالعكس، حلول الفرد والمصداق السيّال لعرضٍ من الأعراض في جسمٍ هو بمعنى حركة الجسم المذكور في عرضه. وكذلك يُمكننا الحَدس بأنّ الحركة في الجوهر هي بمعنى تحقّق الفرد والمصداق السيّال من الجوهر، وبالعكس تحقّق المصداق السيّال للجوهر بمعنى الحركة في الجوهر. وبناء عليه، وبشكلٍ عامّ، فالحركة في الشيء سواء كان جوهراً أم عرضاً هو بمعنى وجود المصداق السيّال لذلك الشيء، ووجود الفرد والمصداق السيّال منه هو بمعنى الحركة فيه.

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 180.

الفصل السابع

الحركة الجوهريّة

توصّلنا في الفصل السابق ـ من خلال تحليل معنى الحركة ولوزامها، كالزمان والموضوع والمسافة، ومن خلال البحث عن العلاقة بين هذه اللوازم ـ إلى أنّ **صدر المتألّهين** يرى أنّ الحركة في المقولة سواء كانت جوهراً أم عرضاً، هي بمعنى وجود الفرد السيّال لتلك المقولة، ووجود الفرد السيّال لتلك المقولة هو بمعنى الحركة فيها.

وبهذا يَظهر أنّ ما ذكره الفلاسفة السابقون من أنّ الحركة تقع في أربع مقولاتٍ فقط، هي الكيف والكم والأين والوضع، هو بنظر **صدر المتألّهين** بمعنى أننا لا نجد فرداً سيّالاً إلّا لهذه المقولات على نحو تقتضي بعض الأوضاع والأحوال حلول فردٍ سيال منها في الجسم، ففي هذه الصورة يقال: إنّ الجسم هو في حال الحركة. وأحياناً يعرض الفرد الآني أو السيال من تلك المقولات على الجسم، فيقال في هذه الصورة : إن الجسم محكوم بالسكون.

الحركة في الجوهر

ونظراً لتبنّي **صدر المتألّهين** القول بأنّ الحركة تقع في مقولة الجوهر أيضاً، فهذا يَعني أنّ لهذه المقولة أيضاً مصداقاً وفرداً سيّالاً؛ وباختصار، الحركة في الجوهر تعني تحقّق مصداقٍ وفرد سيّال من الجوهر، سواء كان الجوهر السيّال هو الجوهر الصوَري أو الطبيعة الموجودة في الجسم، أم كانَ الجسمَ كلّه بصورته ومادته. وبمُلاحظة ما تقدّم توضيحه حول الفرد السيّال للمقولة، فلن يكون من الصعب تصوّر الفرد السيّال في الجوهر؛ فإذا كان الجسم الموجود أمامنا الآن كهذه الورقة سيّالاً، فهذا يعني أنّ هذه الورقة الموجودة أمامنا الآن هي غير الورقة التي كانت أمامنا قبل لحظة وهي غير الورقة التي سوف تكون أمامنا بعد لحظة. فنحنُ في كلّ لحظةٍ وفي كلّ آنٍ ننظر إلى ورقة جديدةٍ. وبعبارةٍ أُخرى: الورقة السابقة زالت وانعدمت، وحدَثت ورقة جديدة مكانها، وهذا الزوال والحدوث، اللذان يتحقّقان آناً فآناً، ـ لا على نحو يتحقق فيه انفصال بين الورقة التي زالت سابقاً والورقة التي حدَثت ـ مترابطان ومتصلان بنحو لا يكون في الخارج سوى واقعيّة واحدةٍ متصّلةٍ لا يُمكن تحقّق وجودها في الخارج في آنٍ واحدٍ من آنات الزمان، بل يتحقّق وجود مجموعها في مجموع زمان عمرها، وفي نصف هذا الزمان يتحقّق وجود نصفها: ففي النصف الأوّل من الزمان يتحقّق وجود نصفها الأوّل، وفي النصف الثاني من الزمان يتحقّق وجود نصفها الثاني، وفي كلّ ربْع من الزمان يتحقّق وجود ربع منها غير الربع الذي يتحقّق وجوده في ربع آخر من الزمان وهكذا، وختاماً ففي كلّ آنٍ ـ وهو عبارة عن المقطع الفرضيّ من الزمان ـ يتحقّق وجود مقطع فرضيّ منها غير المقطع الفرضيّ الذي يَتحقّق وجوده في آنٍ آخر. وهذه المقاطع الفرضيّة هي عبارة عن تلك الأوراق الحادثة

والزائلة التي ذكرنا أنّها لا تكون مُنفصلةً عن بعضها البعض. وباختصارٍ، يُمكننا القول بأنّ للورقة التي هي محل بحثنا مضافاً إلى الأبعاد المكانيّة الثلاثة الثابتة والتي نعرفها جميعاً، بعداً رابعاً[1] يتحقق بسبب الاتّصال الذي هو محل بحثنا، وهو بعدٌ سيّال، لا يُمكن إدراكه إلّا بمعونة من العقل وبمُوجَب ذلك لا يُمكننا في آنٍ واحدٍ أنْ نواجه على نحو المجموع.

«فللطبيعة امتدادان ولها مقداران: أحدهما، تدريجيّ زمانيّ يَقبل الانقسام الوهميّ إلى متقدِّم ومتأخِّر زمانيين والآخر دفعيّ مكانيٍ يَقبل الإنقسام إلى متقدِّم ومتأخِّر مكانيين»[2].

وبعبارةٍ أوضح: فلنفترض أنَّنا طوينا الورقة المذكورة بنحوٍ تأخذ حيّزاً في يدنا. فنظراً إلى أنّنا ـ وبشكلٍ مُتعارف ـ ننظر إليها على أنّها ذات أبعادٍ ثلاثة، نظنُّ أنَّها بتمامها الآن تحت يدنا وأنّه لم يبقَ منها شيء خارج يدنا. وأمَّا لو علمنا أنَّها أمرٌ سيّال، بمعنى أنَّها جسم له أبعاد أربعة، وأنّ ما يقع تحت يدنا الآن هو فقط مقطع فرضيّ منها ـ وهو ذو الأبعاد الثلاثة ـ وهو غير المقطع الذي يقع

---

(1) مسألة كون الزمان بُعداً رابعاً هي من المسائل المطروحة في الحكمة المُتعالية وفي الفيزياء النسبيّة. فهل المُراد فيهما واحد؟ ليس لدي تخصص في الفيزياء ولكن بما أملكه من معلومات عامّة عن الفيزياء النسبيّة فإنّ الجواب هو بالنفي. فعندما نذكر في الفلسفة أنّ الزمان بُعد رابع في الأجسام فالمُراد أنّ لكلّ جسم مُضافاً إلى الامتدادات المكانيّة الثابتة، امتداداً آخر غير ثابت وسيّال؛ فالمُراد من البعد هنا هو الامتداد الداخليّ للجسم. وأمَّا عندما يتعرّضون في الفيزياء للزمان كبُعد رابع، فإنَّ مرادهم من ذلك أنّه لأجل تشخيص مكان ظاهرة ما لا تكفي الأجهزة الفضائيّة، والتي تشمل المحاور x, y, z، بل لا بدَّ من الاعتماد أيضاً على جهاز فضائي ـ زماني يشمل المحاور x, y, z, t (ct).

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 140.

في يدنا في آنٍ آخر، أو الذي سوف يقع في يدنا. وهو إنما يقع مجموعهُ في يدنا في مجموع زمان عمره. وليس المُراد أساساً من الحركة في الجوهر سوى الجوهر السيّال ـ الأعمّ من الطبيعة السيّالة أو الجسم السيّال ـ كما أنّه ليس المراد من الحركة في العرض سوى تحقّق العرَض السيّال في الجسم.

وللوصول إلى صورة أدقّ عن الجوهر السيّال، فلنفترِض أنّ لدينا شيئاً لا يُدرِكُ من الجسم السيّال مثلاً سوى بُعدين من أبعاده، ولا يُدركُ بُعده الثالث؛ وفرضنا أنّ هذا الشيء هو مربّع في صفحة لا نهاية لها نرمز إليها بـ P، وهذا المربّع في هذه الصفحة يُمكنه أنْ يتحرَّك إلى أيّ جهة يريدها، وكانت قوّة نظره تقوم على إدراك كلِّ شكل يَقع في هذه الصفحة. فالعالم الماديّ بالنسبة لهذا المربّع هو عبارة عن الصفحة P وعن ما يكون له حظّ من الوجود في هذه الصفحة، وهو لن يعلم إطلاقاً بوجودِ بُعدٍ آخر عموديّ في هذه الصفحة ولن يتصوّره أبداً. ومن الطبيعي أنّ كلَّ ما يكون خارجاً عن هذه الصفحة هو بالنسبة إليه معدوم. ولنفترض الآن أنّ منشوراً (موشور) أسود اللون ذا قاعدة مثلّثَة الشكل، ولنفترض أنه ذو لونٍ واحد وطبيعةٍ واحدة. فكيف يرى المربّع المذكور هذا المنشور؟ وما هي الصورة التي يحملها عنه؟ الجواب واضح، فما دام لم يتّصل بالصفحة P فإنّه معدوم بنظر المربّع، لأنه إمّا أن يكون أعلى صفحة P أو أسفلها ولا وجود لجزءٍ منه في صفحة P حتّى يراه المربّع.

فلنفترض الآن أنّ منشوراً في الجهة العموديّة من الصفحة P، ويتحرّك بسرعة قياسيّة باتّجاه صفحة P وحصل التلاقي مع الصفحة P في رأس الساعة السابعة، وامتدّ الوقت خمس ساعات حتّى أتمّ عبوره عن هذه الصفحة، ليصلَ إلى الطرف الآخر منها. فالآن ما الذي حصل من وجْهة نظر هذا المربّع؟ الجواب واضح: إذ من

وجهة نظر المربّع ظهرَ على صفحة الوجود في رأس الساعة السابعة مثلثٌ لم يكن له وجودٌ سابقاً؛ وهذا المثلّث بقي موجوداً بنحو ثابتٍ لمدّة خمس ساعات ثم انعدم بعد ذلك.

وأمّا من وجهة نظرنا نحن الذين نُدرك أيضاً وجود البُعد الثالث، ونرى الورقة ونطّلع، من خلال المربع، على كل ما يدركه جيداً، فهل ما نظنُّه هو نفس ما أدركه المربّع من أنّ مثلَّثاً وُجدَ في رأس الساعة السابعة وبقي لمدّة خمس ساعات ثابتاً لينعدمَ في رأس الساعة الثانية عشرة؟ الجواب حتماً هو بالنفي. أمّا **أولاً**، فلأنّ ما يَظنُّه المربّع من أنّ مثلَّثاً وُجدَ في رأس الساعة السابعة وانعدمَ في الساعة الثانية عشر هو خطأ واشتباه. فلا مثلّث قد وجد ولا مثلثَ قد انعدم، بل المثلّث الذي رآه المربّع هو مقطعٌ فرضيّ من الورقة التي كانت على الصفحة P. **ثانياً**، إنّ المربّع يُخال له أنّ هذا المثلّث بقي ثابتاً لمدّة خمس ساعات - أي أنّ نفس المثلث الذي وُجد في رأس الساعة السابعة هو نفسه بقي موجوداً حتّى الساعة الثانية عشرة - وهو خيالٌ باطل. فالمربّع لم يَشهد في كلا الآنين مثلّثاً واحداً؛ بل شاهد في كلّ آنٍ مثلَّثاً غير المثلّث الذي رآه في الآن السابق عليه، وغير المثلّث الذي رآه في الآن اللاحق. فالمربّع إذاً كان يرى في كلّ آنٍ مثلَّثاً جديداً، غاية الأمر لمَّا كانت هذه المثلَّثات مُتشابهةً تماماً فقد خُيّل إليه أنّها مثلّثٌ واحد قد شاهده لخمس ساعات.

ولو أنَّنا سلّمنَا بكون الزمان بُعداً رابعاً للأجسام، أي لو سلّمنَا بأنّ للأجسام، مُضافاً إلى الامتدادات الثلاثة المحسوسة، امتداداً آخرَ لا نشعر به نحن ولا تصوّر لدينا عنه، ففي هذا الفرض نكون بالنسبة لهذا البُعد أشبه بوضع المربّع المبحوث عنه بالنسبة للبُعد الثالث. فكما أنّ المربّع لا يُمكنه أن يرى المنشور ذا الأبعاد الثلاثة، بل ما

يراه دائماً هو فقط مقطع فرضيّ منه، ليس له سوى بُعدين، يقع في الصفحة P، فنحن أيضاً لا نرى الجسم السيّال بأبعاده الأربعة، بل ما نراه إنَّما هو مقطع فرضيٌ منه، وهو الجسم الذي له أبعاد ثلاثة وهو الموجود الآن. وكما أنّ المُربَّع المذكور، وطوال المدّة الزمانيّة ودون علم منه، يرى دائماً مُثلَّثاً جديداً، ولا يرى مُثلَّثاً واحداً، فكذلك حالنا عندما نرى جسماً، فنحن ودون علم منّا نرى جسماً جديداً على الدوام، لا أنّنا نرى جسماً واحداً طيلَة المدّة الزمانيّة التي ننظرُ فيها إلى الجسم. فما نراه هو دائماً في حال تبدّل مُستمرّ، ونحن نُواجه في كل لحظةٍ جسماً جديداً، ولكنَّنا وبسبب المُشابهة التامّة بين هذه الأجسام الزائلة والحادثة، لا يُمكننا أنْ نُدركَ هذا التبدّل وأن ندرك وجود جسم جديد، وكما أنّ المُثلَّثات التي يراها المربّع ليست منفصلةً عن بعضها البعض، بل هي جميعاً مقاطعُ فرضيّة لجسم متصّل، فكذلك الأجسام التي نراها عندما ننظر إلى جسم ما، ليست منفصلةً عن بعضها، أي أنّنا لا نرى في كلٍّ لحظةٍ جسمًا مُستقلاً تماماً عمّا رأيناه سابقاً أو عمّا سوف نراه لاحقاً، بل هذه الأجسام كافّة هي مقاطع فرضيّة لشيء له أبعاد أربعة وهو الذي نُطلق عليه تسمية الجسم السيّال[1].

الحركة في الجوهر وكافّة أعراضه

من الواضح أنّ الجسم إذا كان سيّالاً، فإنّ الضرورة تقضي بكون كافّة أعراضه وصفاته سيّالة أيضاً، أي أنّ الحركة في الجوهر تستلزم الحركة في كافّة الأعراض الحالّة في ذلك الجوهر، لأنّه من

---

(1) ورد التعرّض لهذا المثال في كتاب: **در آمدى بر فلسفه إسلامى**، ص 246 إلى 252، مُرفَقة بالرسوم التوضيحية.

غير المُمكن أن يكون الجسم مُتبدِّلاً، وأن تكون أعراضه وصفاته الحالّة فيه والقائمة به بمنأى عن التبدّل، فتكون باقية على ثباتها لتحلَّ في جسم آخر يحلّ محلّ الجسم الأوّل. فالسيلان في الجسم، والذي يعني التَبدّل المُتصِّل للجسم آناً فآناً، مُستلزم للتبدُّل الاتصالي للأعراض الحالّة فيه، آناً فآناً بشكلٍ مُقارن، أي أنّ ذلك يستلزم الحركة في أعراض الجسم. فإذا كان الجسم ممّا تشمله الحركة الجوهريّة فذلك الجسم هو في حالة تجدد ـ آناً فآناً، وبشكل مستمرّ ـ مع كافّة أعراضه وصفاته ولا يبقى شيء ممّا كان منه سابقاً. وصدر المتألهين نفسه لم يتعرّض لهذا الأمر صراحة وإنّما أشار إليه فقط[1]. بل ذكر أحياناً ما هو على خلافه[2]، ومهما كان الأمر فإنّ ما يلزم من الحركة الجوهريّة هو أنْ تكون كافّة أعراض الشيء عُرضَة للتبدّل المُستمرّ بشكلٍ مُقارن للجسم[3].

«إنّه رحمه الله قائلٌ بأنّ جميع المقولات متحرِّكة بحركة الجوهر الموضوع لها»[4].

وبعبارةٍ أُخرى: سيلان الجوهر مُستلزم لسيلان الأعراض الحالّة فيه؛ أي مُقتضى الحركة الجوهريّة أن تحلَّ الأعراض السيّالة في الجسم السيّال. وأمّا السؤال عن كيفيّة حلول السيّال في سيّالٍ آخر فالجواب عنه سهلٌ. فلنفترض مثلاً أنّ جسماً أسودَ اللون تبدّلَ إلى البياض تدريجاً في مدّة أربع ساعات، فطبْقاً لما ذكرناه فإنّ لهذا

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 62: «إنّ كلَّ جسم أمرٌ مُتجدِّد الوجود سيّال الهوية وإن كان ثابت الماهيّة... وبهذا ثبَت حدوث العالم الجسمانيّ وسائر [أي جميع] أعراضها فلكيّة كانت أو عنصريّة».

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 75 إلى 80، الفصل 23.

(3) لمزيد توضيح انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 332 إلى 353.

(4) الأسفار، ج 3، ص 62، تعليقة العلامة الطباطبائي.

الجسم طيلة هذه الساعات الأربع لوناً سيّالاً؛ أي يُمكننا أن نقسِّم اللون في هذا الزمان إلى نصفين: نصفٌ منه موجود في الساعتين الأُوليين من الحركة، ونصفٌ آخر منه موجود في الساعتين الأخيرتين. وبناء على الحركة الجوهريّة فإن نفس هذا الجسم سيّالٌ أيضاً، ويُمكننا تقسيمه في هذا الزمان إلى نصفين: نصفٌ منه يُوجد في الساعتين الأوليين ونصفٌ منه يُوجد في الساعتين الأخيرتين.

وبهذا نفسّر حلول اللون السيّال في الجسم السيّال، فهو بمعنى أنّه في الساعتين الأوليين حلَّ النصف الأوّل من اللون في النصف الأوّل من الجسم، وفي الساعتين الأخيرتين حلَّ النصف الثاني من اللون في النصف الثاني من الجسم. كذلك يُمكننا أن نفترضَ تقسيمَ كلٍّ واحدٍ من النصفين إلى ربعين: ربع أوّل، ثان، ثالث ورابع، في اللون، وكذلك ربع أوّل، ثان، ثالث ورابع، في الجسم، وبشكل طبيعيّ يحلّ كلَّ ربع من اللون في الربّع المُحدّد له من الجسم.

وهكذا كلّما قسّمنا اللون السيّال المبحوث عنه في امتداد الزمان إلى أجزاءَ فرضيّة أكثر وأصغر، سوف يكون للجسم تقسيم مُشابه إلى هذه الأجزاء الفرضيّة بنفس العدد وبنفس الامتداد الزماني. إذاً بإزاء كلٍّ جزء فرْضيّ من الزمان جزء فرْضيّ من الجسم بنفس الامتداد الزمانيّ يحلُّ فيه اللون، ولن نصلَ إطلاقاً إلى جزء فرْضيّ من اللون ليس بإزائه جسم فرْضيّ من الجسم. فالجسم السيّال واللون السيّال هنا هما كخطينِ مُتساوِيَين مُتطابقَين دون أيِّ اختلاف. مع فارق هو أنّ ما يتحقق في الجسم واللون هو الحلول بدل التطابق. فمجموع اللون الموجود في مجموع الساعات الأربع، يحلّ في مجموع الجسم في مجموع الساعات الأربع، وتبعاً لذلك يكون لكلٍّ جزء فرْضيّ من اللون جزء فرْضيّ مُشابه له من الجسم، ولكلٍّ مقطع فرْضيّ من اللون مقطع فرْضيّ من الجسم، وبعبارةٍ أُخرى: في هذه الصورة، الجسم ولونه هُمَا في حالة تبدّل تدريجيّ، غايةُ الأمر أنّ

تبدَّل الجسم، لما كان، وخلافاً لتبدّل اللون، أمراً غير محسوس، يحصل لنا الظنّ بأنّ الجسم ثابتٌ، وأنّ اللون وحده يقع فيه التغيير، مع أنّ التغيير يعرضُ لهما معاً. ففي كلِّ آنٍ يُوجد جسم مع لونه. وبعد ذلك الآن يَنعدم، ليُوجد جسمٌ آخر مع لونٍ آخر وهكذا، ولكن بنحو يشكّل كلُّ جسم يُوجد في آنٍ، مع الأجسام الموجودة قبله أو بعده، شيئاً متَّصلاً له أبعاد أربعة ـ الجسم السيّال ـ وكلّ لونٍ نَراه في آنٍ هو طيف متَّصل مع الألوان السابقة واللاحقة على ذلك الآن، يُوجد بنحوٍ متَّصل وهو اللون السيّال. وليس بين الأجسام الموجودة والمعدومة أيُّ انفصال، وكذلك الحال بين الألوان.

ولأجل توضيح هذا المدّعى، فلنلحَظ مثال المربّع ذي البُعدين، ولكن لنفترض أنّ لون المنشور لم يكن في جميع الأحوال أسود، بل كان لون القاعدة القريبة من الصفحة **P** أسود، وكلّمَا ابتعدنا إلى القاعدة الأخرى، فسوف يتَضاءل اللون الأسود إلى أبيض تدريجاً ليُصبح في آخر القاعدة الأُخرى أبيض اللون. فكيف يرى المربّع عبور هذا المنشور في مدّة خمس ساعات عن الصفحة **P**؟ والجواب، أنّه يرى في رأس الساعة السابعة أنّ مُثلّثاً أسود اللون قد وُجدَ وأنّه بقيَ على حاله ثابتاً مدّة خمس ساعات، ثمّ انعدم، ولكنّ لون هذا المُثلّث في هذه المدّة تبدّل من السواد إلى البياض، وعلى رأس الساعة الثانية عشرة حيث أصبح أبيض تماماً قد انعدم. وأمّا من وجْهة نظرنا نحن الذين نُدرك البُعد الثالث، ونعلم حال المُربّع، نرى أنّ المُربّع على خطأ في ظنّه بأنّ لون المُثلّث قد تبدّل وأنّ المُثلّث ما زال ثابتاً، ففي الحقيقة نفس المُثلّث هو في حالِ تَبدّل مع لونه بشكل مستمرّ طوال المدّة المذكورة. فالمُربّع يرى في كلِّ آنٍ مُثلّثاً جديداً كما يرى لوناً جديداً. فكلُّ لونٍ في كلِّ آنٍ يَتعلّق بمثلثٍ خاص، ولا وجود للونين مُتعلِّقين بمُثلّثٍ واحد، ففي عرْض تبدّل

اللون ثمّة تبدّل في المُثلّث، غاية الأمر أنّ هذه المُثلَّثات من حيث الحجم والشكل وسائر الخصوصيّات عدا اللون هي مُتشابهةٌ تماماً، ولهذا السبب لا يُدرك المُربّع تبدّلها، ويظنُّ أنّ المُثلّث ثابتٌ وأنّ لونه في حالة تبدّل.

ونحن لدينا حالة مُشابهةٌ للمُربّع، فعند حركة الجسم في اللون، نظنُّ أنَّ الجسم ثابتٌ وأنّ اللون في حالة تبدّل فقط، مع أننا في كلِّ آنٍ نُواجه جسماً جديداً مع لونٍ جديد؛ أي أنّ كلَّ لونٍ نراه في كلِّ آنٍ يتعلّق حصراً بجسمٍ خاصّ يتحقّق وجوده في ذلك الآن لا غير. وبناءً عليه، فعند تبدّلَ اللون، يقع التبدّل في الجسم الحاوي لذلك اللون، غاية الأمر أنّنا لا نُدرك هذا التبدّل، ونظنُّ نتيجة عجزنا هذا أنّ الجسم أمرٌ واحد ثابت، وأنّ التبدّلَ يقع في اللون فقط، فينعدم منه لونٌ ليحلَّ محلَّه لونٌ آخر. وكذلك الحال في كلِّ عرَض آخر غير اللون يقع في مسافة الحركة. فلهذا العرض وجودٌ سيّال وللجسم الذي يحل فيه هذا العرض وجود سيال كذلك، ويحصل عندنا في النتيجة أمرٌ سيال ممتد في أمرٍ سيال آخر. إذاً الحركة في الجوهر والحركة في العرض توأمان. فكما يقع التبدّل المتصل في الجوهر يقع التبدّل على نحو المتصل في العرض، ولا يُمكن بقاء أيّ منهما ثابتاً.

الحركة في الطبيعة كلّها

إذاً متى فرضنا أنّ كافّة الأجسام ـ ولو كانت بنظرِنا ثابتة ولا تقع فيها الحركة ـ هي في حالٍ من الحركة الجوهريّة، كما يدّعي ذلك **صدر المتألّهين** وكما يُثبت ذلك الدليل الخامس المتقدّم، فلا بدّ من التسليم تبعاً لذلك بوقوع الحركة في كافّة الأعراض والصفات أيضاً. إذاً فكل شيء في عالم الطبيعة، والذي هو عالم الأجسام،

في حالة تبدّل وتجدّد مُستمرّ، سواء في ذلك الجواهر الشاملة للمادّة والصورة، أم الصفات والأعراض. ففي الطبيعة إذاً لا يبقى شيءٌ على ما هو عليه، بل الكل يتجدد، وهذا التزام بمقولة **هيراقليطس**:

«العالم بجميع أجزائه، أفلاكه وكواكبه وبسائطه ومركّباته، حادثة كائنة فاسدة، كلُّ ما فيه في كلِّ حينٍ موجودٌ آخر وخلقٌ جديد»[1].

إن القول برجوع نظريّة الحركة الجوهريّة إلى مقولة **هيراقليطس** يضعنا في مواجهة الإشكال التالي: هو نفي الأمر الثابت في ظاهرة الحركة الذي يكون حافظاً لوحدتها، والذي بدونه لن يكون لدينا حركة بل زوال وحدوث آنيّ.

إشكال: امتناع الحركة الجوهريّة

لو أردنا تصوير هذا الإشكال بعبارةٍ فلسفيّة، فنقول: طبْقاً للاستدلال المُتقدِّم في مسألة موضوع الحركة ذكرنا أنَّ كلَّ حركة لا بدّ لها من موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ، سواء كان ذلك بمنزلة المحلّ المُستغني أم بمنزلة المادّة الحاملة لاستعداد الحركة أم بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة. فإنْ كنّا نلتزم بأنّ الحركة تقع في الأعراض فقط، فالجوهر الجسمانيّ الحامل للأعراض يكون ثابتاً وباقياً، وهو موضوع الحركة حينئذٍ. وأمّا لو فُرض أنّنا نلتزم بأنّ الحركة تقع في الجوهر أيضاً، فهو تبعاً لذلك لا يكون ثابتاً ولا باقياً، بل هو في حال تبدّل مُستمرّ، فما الذي سوف يبقى ثابتاً في الجسم ليكون هو موضوع الحركة؟ ففي هذا الفرض لن يبقى للحركة في الأعراض موضوع ثابت، ولا للحركة التي تقع في الجوهر الجسمانيّ، بل لو وقعت الحركة في الجوهر الجسمانيّ كلّه من مادّة وصورة، فسوف

---

(1) **الأسفار**، ج 7، ص 298.

تكون فاقدةً أساساً للموضوع، فضلاً عن أن تكون ذات موضوع ثابتٍ وباقٍ. فالحركة الجوهريّة مُستلزمة لنفي الموضوع الثابت والباقي، بل هي مُستلزمة وحود موضوع للحركة أصلاً. وهذا الإشكال هو الذي منع الفلاسفة من الاعتقاد بالحركة الجوهريّة[1].

الجواب: إمكان الحركة الجوهريّة

لو أرجعنا المُتشابهات في كلمات **صدر المتألّهين** إلى المُحكمات، لأمكنَنا أنْ نَدّعي أنّه يرى أنّ الحركة بما هي هي لا تحتاج إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ، لا الموضوع الذي هو بمنزلة المحلّ المُستغني، ولا الموضوع الذي هو بمنزلة المادّة، ولا الموضوع الذي هو بمنزلة الحافظ للوحدة.

نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المَحلّ المُستغني

أمّا عدم الحاجة إلى الموضوع الثابت والباقي والذي هو بمنزلة المَحلّ المُستغني فلأن الأعراض ـ كما تقدم ـ هي التي تحتاج إلى مثل هذا الموضوع، ولمّا والحركة ليست من الأعراض، لتحتاج إلى مثل هذا الموضوع، بل إن نحو وجود المقولة التي تقع فيها الحركة، هو نفس سيلان الفرد السيّال من المقولة حال الحركة وتجدده؛ نعم، لو كان الفرد المذكور عرَضاً لاحتاج إلى مثل هذا الموضوع، ولكن لا ضرورة لكون هذا الموضوع ثابتاً وباقياً ـ لأنّ العرضي الثابت

---

(1) انظر: **الشفاء، الطبيعيّات**، ج 1، ص 98، 99؛ **الأسفار**، ج 3، ص 85، 86، 105، 106؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 122، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 97؛ **مجموعة آثار** الأستاذ المطهري، ج 11، ص 405 إلى 411.

والباقي فقط هو الذي يتوقّف على وجود موضوع ثابتٍ وباقٍ لا العرضي السيّال ـ وأمّا لو كان الفرد المذكور جوهراً، كما في الحركة التي تقع في الجوهر، فلا حاجة إلى مثل هذا الموضوع، فضلاً عن أن يكون ثابتاً وباقياً. إذاً الحركة بما هي هي ليست بحاجة في العرض إلى موضوع يكون دوره في الحركة دور الجوهر بالنسبة للأعراض، فضلاً عن أن يكون ثابتاً وباقياً.

نفي الموضوع الذي هو بمنزلة المادّة

أمّا عدم الحاجة إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ يكون بمنزلة الحامل لاستعداد الحركة، فذلك لأنّ الحركة حدوث الشيء (الحدوث والزوال التدريجيّ للشيء) لا الشيء الحادث (الشيء الذي يحدث ويزول تدريجاً)، ومقولة أنّ «كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بقوّة ومادّة تحملها» ناظرةٌ إلى الشيء الحادث لا إلى حدوث الشيء. نعم، المقولة التي تقع فيها الحركة هي حادث تدريجيّ كما أنّها زائل تدريجيّ، وطبقاً للقانون المذكور لا بدّ لها من مادّة تحمل ما تملكه من استعداد، ولكن ليس من الضروريّ أيضاً، وفراراً من التسلسل، أن تكون هذه المادّة أزليّة وغير حادثة أو إلى فرض كونها أبديّة وغير زائلة، لأنّ التسلسل المذكور تعاقبيّ ولا إشكال فيه. إذاً لا يلزم عقلاً أنْ تكون المادّة الحاملة لاستعداد الحادث باقية بشخصها بعد زوال الاستعداد وأنْ تكون حاملة للمستَعدّ له، بل إذا كان للمستَعدّ له واقعيّة سيّالة كفى اتّصال المادّة الحاملة للاستعداد بالمادّة الحاملة للمُستعدّ له، بأنْ نَفرض أجزاء ومقاطع فرضيّة لمادة واحدة سيّالة، وإلّا فمع فرض الانفصال يكون الحادث موجوداً بتمامه من جديد، دون أن يكون له أيّ ارتباطٍ بالاستعداد القبليّ والمادّة الحاملة له، وهو نقضٌ للقانون المذكور. إذاً بمُقتضى القانون المذكور إذا كان الحادث أمراً سيّالاً

تدريجيّاً، كفى فيه أنْ تكون مادّته أمراً مُمتدّاً وسيّالاً، ولا حاجة فيه إلى مادّة ثابتةٍ وباقيةٍ:

«يجب أنْ يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة. . . إلا على وجه ستقفُ عليه من تجدّدها مع تجدّد الصورة على الاتّصال»[1].

يُمكننا من هنا أنْ نَصلَ إلى أنّ التغييرات الجوهريّة، إذا كانت تدريجيّة ومن نوع الحركة، ولم تكن آنيّة ومن نوع الحدوث والفساد، فإنّ المادّة الحاملة للصورة الحادثة السابقة آناً فآناً والمادّة الحاملة لاستعداد الصورة الحادثة اللاحقة، تزول بشكلٍ مُقارنٍ لزوال الصورة السابقة، والمادّة الحاملة للصورة الحادثة اللاحقة تحدثُ بشكلٍ مُقارنٍ للصورة متّصلةً بالمادّة الزائلة السابقة، بنحو تكون المواد الزائلة والحادثة مقاطعَ فرضيّة لمادّة واحدة سيّالة، كما أنّ الصور الحادثة والزائلة هي مقاطع فرضيّة لصورة واحدة سيّالة. وذلك لأنّ كلَّ مادّة لمَّا كانت حاملة لاستعداد الصورة اللاحقة كانت مُستدعيَةً لحدوثها، وكلُّ صورةٍ لمَّا كانت نسبتها إلى المادّة الحاملة لها نسبة شريك العلّة، وكانت متقدّمة عليها بالاصطلاح كان زوالُها مُستلزِماً لزوال المادّة، وحدوثُها مُستلزِماً لحدوثِها. إذاً في الحركة الجوهريّة ـ حيث طبْقاً لها تكون المقاطع الفرضيّة للصورة واحدة بعد أُخرى في حالة زوالٍ وحدوثٍ، أو بعبارة مشهورةٍ تحدث صورةٌ آناً فآنا لتزولَ صورةٌ أُخرى ـ تكون المادّة الحاملة للصورة بما فيها من استعداد موجبة لحدوث صورةٍ لاحقة، حيث تزول الصورة السابقة بحدوثها، وتبعاً لها تزول المادّة المذكورة الحاملة للصورة السابقة. ولكنّ الصورة اللاحقة وبسبب تقدّمها على المادّة الحاملة لها تقتضي حدوث مادّتها بشكلٍ مُقارن لها، ونتيجة ذلك، أنْ تزولَ الصورة

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 52.

السابقة مع المادّة الحاملة لها، وأنْ تحدث الصورة اللاحقة مع المادّة الحاملة لها. وكما كانت الصورة الزائلة والحادثة مقاطع فرضيّة من صورة واحدة سيّالة، فالمواد الحاملة لها هي كذلك أيضاً؛ أي هي مادّة سيّالة حاملة للصورة السيّالة بنحو يكون كلّ جزء أو مقطع فرضيّ من المادّة محلاً لجزء أو مقطع فرضيّ مُشابه لها من الصورة وحاملاً لاستعداد جزء أو مقطع فرضيّ لاحقٍ من الصورة:

«وتحقيق هذا المقام أنّه لمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد، كما علمت، وحقيقة الصورة الطبيعيّة لها الحدوث التجدّدي... فللهيولى في كلّ آنٍ صورة أُخرى بالاستعداد، ولكلّ صورة هيولى أُخرى يلزمها بالإيجاب، لمَا علمت أنّ الفعل مُقدّم على المادّة، وتلك الهيولى أيضاً مُستعدّة لصورةٍ أُخرى غير الصورة التي تُوجبها لا بالاستعداد وهكذا... فلكلّ منهما تجدّد ودوام بالأُخرى لا على وجه الدور المُستحيل»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 63؛ ويَذكر في هذا المجال أيضاً: «إنّ النظر في كيفيّة التلازم بين المادّة والصورة يُعطي الحكم بتجدّد كلّ منها، فإنَّ الصورة بحقيقتها تستلزم المادّة وتفيدها على الوجه الفاعليّة، فيلزَمها المادّة لزوم الفعل للفاعل المُوجِب فتتصوّر المادّة بها وتستكمل بوجودها. ثم إنَّ المادّة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة [أي لاحقة] لخصوصيَّتها تلك السابقة على وجه الإعداد، فيلزمها أيضاً مادّة أُخرى، فلا يزال الصورة علّة للهيولى بالإيجاب والفعل والمادة علّة للصوَر بالإعداد والقبول، فهما مُتجدِّدان في الوجود» (**الأسفار**، ج 7، ص 330). «فلمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوّة والاستعداد وحقيقة الصورة لها الحدوث التجدّدي كما سيأتي، فللهيولى في كلِّ آنٍ صورة أُخرى بالاستعداد ولكلِّ صورة هيولى أُخرى بالإيجاب، لتقدّم حقيقة وجود الصورة على الهيولى طبعاً وتأخر هويّتها الشخصيّة عنها باللحوق الانفكاكي زماناً. فلكلّ منهما تَجدّد ودوام بالأخرى، لا على وجه الدور المُستحيل كما سيتبيّن بتحقيق التلازم» (**رسالة في الحدوث**، ص 43، 44).

وبمُوجب التركيب الاتِّحادي بين الصورة والمادّة، وهو الأمر الذي يؤكّدُ عليه **صدر المتألّهين** وسوف نتعرّض له قريباً، فلا بدّ من القول بأنّ ثمّةَ أمراً سيّالاً، كلُّ جزء أو مقطع فرضيّ منه هو باعتبارٍ صورةٌ، وهو باعتبارٍ آخر مادّة حاملة لهذه الصورة، وهو باعتبارٍ ثالث استعداد للصورة اللاحقة(1).

نفي الموضوع الذي هو بمنزلة الحافظ للوحدة

إذاً لا تتوقّف الحركة على موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ يكون بمنزلة الحافظ لوحدة الحركة، لأنّه تقدّم ـ وبناءً على أصالة الوجود ـ أن لكلِّ مقولةٍ تقع فيها الحركة، حين الحركة، فرداً واحداً، ولكنّه فردٌ ممتدّ وسيّال بامتداد طول مدّةِ زمان الحركة، لا أنّها ذات أفرادٍ لا نهاية لها آنيّة تزول وتحدث، لكي يلزم وحذراً من تتالي الآنات والآنيّات عقلاً أنْ يكون المُتحرِّك حين الحركة فاقداً لفرد بالفعل من المسافة. والنتيجة هي أنّ الحركة، والتي هي ليست سوى سيلان نفس

(1) ذكرنا أنَّ عقيدة الفلاسفة السابقين هي أنَّ المادّة الحاملة للاستعداد الحادث لا بدّ أن تكون ثابتة وباقية وذكرنا أنّ صدر المتألّهين يُنكر هذا الرأي. وعلى الرغم من ذلك، فإنّه وفي سبيل إقناع هؤلاء الفلاسفة، ذكر في جوابه عن إشكال ابن سينا على الحركة الجوهريّة، بأنّ لهذه الحركة مادّة ثابتة وباقية أيضاً، وهي المادّة التي هي حين الحركة تبقى ثابتة وباقية دائماً مع الصورة المائيّة. ولمّا كان هذا الرأي ليس هو الرأي النهائي لصدر المتألّهين بل هو من باب المُماشاة مع القوم، لم نتعرّض لبيانه، ولا بدّ لمَن أراد مزيد تفصيل حول ذلك من الرجوع إلى المصادر التالية: الأسفار، ج 3، ص 87 إلى 93، 106، 107؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 274، 275؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 124، 125 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 99؛ **مفاتيح الغيب**، ص 392، 393؛ **رسالة في الحدوث**، ص 75، 76؛ **مجموعة آثار الاستاذ المطهري**، ج 11، ص 419 إلى 423.

الفرد، هي أيضاً قطعيّة أي أنّها ظاهرةٌ مُمتدّة ومتَّصلةٌ وسيّالة تمتدُّ بامتداد زمان الحركة، ولمّا كان الاتِّصال من الأمور التي تكون ملاكاً للوحدة الشخصيّة، كانت الحركة بنفسها ظاهرةً واحدة شخصيّة، وليست مجموعة لا نهاية لها من الزوال والحدوث المُنفصل عن بعضه لنكون بحاجة لحفظ وحدتها إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ. إذاً بناءً على وجود الفرد السيّال المُستلزِم للحركة القطعيّة، تكون وحدة الحركة أمراً ذاتيّاً لها دون حاجة إلى أمرٍ حافظٍ للوحدة ولا أمراً عرضيّاً يحتاج إلى ما يحفظ وحدته. إذ لو كانت الحركة مجموعة من الأمور المُنفصلة وكانت فاقدةً في ذاتها للاتِّصال والوحدة، فمن غير المُمكن من خلال عروضها على موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ وواحد أنْ تتحقَّق وحدتها، ـ في الحقيقة ـ فالاتِّصال والذي هو أمرٌ ذاتيّ للحركة، هو الحافظ لوحدة الحركة لا ثباتُ الموضوع وبقاؤه:

«ما قدّمه «ره» من الجواب عن الشّبهة بكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتِّصال وحْدانيّ وأنّ حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيّتها بالقوّة لا بالفعل، كان يُغني عن الإلتزام بموضوعٍ ثابتٍ في الحركة، إذ لولا الوحدَة الاتِّصاليّة في الحركة، لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة، كما لا يُوجب وحدةَ الموضوع وحدة أعراضه المُتفرّقَة المُختلفة نوعاً في غير موارد الحركة»[1].

من خلال ما تقدّم توضيحه يَتبيّن لنَا أنّ الاستدلال الخامس والذي ذكرناه تحت عنوان «التسوّد ليس سواداً واحداً يشتدّ» هو أيضاً غير تامّ، لأنّه لم يتمّ حصر كافّة الاحتمالات فيه، بل ثمّةَ احتمالٌ آخر قابلٌ للفرض أيضاً، لم نتعرّض له هناك، إذاً الفرضان الأساسيّان الموجودان هما:

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 78، تعليقة العلامة الطباطبائي.

1 ـ أنْ يكون شخص السواد الأوّل بعينه باقياً، وفيه احتمالات أربعة مستحيلة.

2 ـ أنْ لا يكون شخص السواد الأوّل باقياً، بل يزول ويحدث محلَّه سواد جديد أشدّ، وهذا الزوال والحدوث آناً فآنا يستمرُّ ما دامت الحركة. وفي هذا الفرض أربعة احتمالات هي: الأوّل، أنْ لا يكون هناك موضوعٌ يكون معروضاً للسواد المذكور؛ الثاني، أنْ يكون هناك مثل هذا الموضوع، ولكنّه لا يكون ثابتاً وباقياً؛ الثالث، أنْ يكون هناك موضوع ثابت وباقٍ. وما يَظهر من مجموع كلمات **صدر المتألّهين** في هذا الباب أنّ ها هنا احتمالاً رابعاً، هو أن يكون السواد الزائل والحادث مَقاطع فرْضيَة من الفرد السيّال من السواد، بنحوٍ يكون لدينا حال الحركة فردٌ واحدٌ وشخصٌ واحد من السواد، ولكنّه فردٌ سيّال ومتّصل يختلف في كلِّ مقطع فرضيّ منه من حيث الشدّة والضعف عن المقطع الفرضيّ الآخر.

وهذا الاحتمال هو كالاحتمال السابع أمرٌ مُمكن وليس محالاً، وإن كان هذا الفرد، ونظراً لكون مجموعه شخصاً واحداً، موجوداً منذ بدء الحركة إلى انتهائها، لا أنه يزول ليحدث محلّه فرد آخر، ولا ترد عليه الإشكالات التي تردُ مع فرض عدم بقائه، كما لا ترد عليه الإشكالات التي ترد مع فرض بقائه، نظراً لكونه غير باقٍ في أيِّ مقطع من مقاطعه الفرضيّة ـ والذي هو منشأ انتزاع ماهيّاته النوعيّة ـ بسبب كونه سيّالاً. فالإشكالات الواردة مع فرض بقاء السواد الأوّل إنّما ترد مع فرض بقاء شخص السواد الأوّل حال الحركة في كلِّ آنٍ بعينه، مع أنّ الفرد السيّال ليس كذلك، لأنّه ليس موجوداً في آنٍ. ومن جهةٍ أُخرى، لا ترد الإشكالات الواردة مع فرض عدم بقاء السواد الأوّل، لأنّها إنّما ترد مع فرض زوال السواد

الأوّل وحدوث سوادٍ جديد مُنفصل عنه يحلّ محلّه، بنحو لا يبقى من أمرٍ مُشترك بينها سوى موضوع السواد لأنّه ثابت وباقٍ، ويكون سبباً لارتباطها، وذلك لأنّ المقاطع الفرضيّة السيّالة ليست كذلك، بل هي بسبب اتِّصال الفرد المذكور مُتَّصلة بذاتها. وباختصار الفرد السيّال وبسبب اتِّصاله باقٍ، وباعتبار سيلانه حادث وغير باقٍ، من غير أن يكون حدوثه أو بقاؤه محلّاً للإشكال[1].

«فإنْ قُلنا: إنّه واحد صدَقْنا، وإن قُلنا: إنّه مُتعدّد صَدَقْنا، وإنْ قُلنا: إنّه باقٍ من أوّل الاستحالة إلى غايتها صدَقْنا، وإنْ قُلنا: إنّه

(1) «لو لم يكن الحركة مُتّصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باقٍ حقّاً وكذا في الصورة الجوهريّة عند استكمالها وليس الأمر كذلك» (**الأسفار**، ج 3، ص 97). «كما يجوز للماهيّة الواحدة أعداد من الوجود وأشخاص من الكون بحيث لا يُنافي ذلك وحدتها النوعيّة ولا وحدتها العقليّة التجرديّة، كذلك لا يُنافي وحدتها استحالتها في الوجود الشخصيّ من طور إلى طور مع انحفاظ الهويّة الشخصيّة على نعت الاتّصال التدرجيّ» (المصدر نفسه، ج 9، ص 95). «إنّ السواد إذا اشتدّ له في اشتداده فرد شخصيّ من الوجود زمانيّ متّصل بين المبدَأ والمُنتهى وله حدود غير متناهية بالقوّة مُتخالفة بالماهيّة أو غير مُتخالفة لها... والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها. فإنَّ المُتَّصل الواحد له وجود واحد والوجود عين التشخص، أي الهويّة الشخصيّة كما مرّ، ولو لم يكن الحركة مُتَّصلة واحدة بل ذات حدود مُتفاصلة، لكان الحكم بأنَّ السواد في اشتداده غير باقٍ بالشخص، بل بالنوع أو بالجنس، حقّاً وكذا في الصورة الجوهريّة وليس كذلك» (**الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 126 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 100). «قد علمت أنَّ اتِّصال التجدّد لا يَخرج الشيء عن الشخصيّة» (المصدر نفسه، طبعة بنياد صدرا، ص 124، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 116). «لو لم يكن الحركة متّصلة واحدة، كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باقٍ حقّاً وكذا في الصورة الجوهريّة عند استكمالها وليس الأمر كذلك» (رسالة في الحدوث، ص 82). انظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 403 إلى 405.

حادث في كلِّ حين صدَقْنا، فما أعجب حال مثل هذا الوجود وتجدّده في كلِّ آنٍ»[1].

والحاصل أنّنا من خلال فرض الفرد السيّال للمسافة، وهو احتمال ثامنٌ في المسألة نكون قد توصّلنا إلى حلّ للمُشكلة، بل هذا الاحتمال هو الوحيد الذي يُمكن القبول به، وأمّا الاحتمال السابع والذي تبنّاه الفلاسفة فهو أيضاً مستحيل، لأنّه يُؤدّي إلى القول بأنّ الحركة في ذاتها لا وحدَة لها، وأنّ الحافظ لوحدتها هو الموضوع الثابت والباقي، وقد ذكرنا أنّ هذا الرأي باطلٌ أيضاً.

ولقد أورد **صدر المتألّهين** هذا الإشكال على الاستدلال في مورد البحث لاحظ أنّ الفلاسفة، استندوا إلى هذا الاستدلال، الحركة الجوهريّة، استناداً إلى عدم إمكان فرض موضوع لينكروا لها ثابتٍ وباق، لا عند البحث عن استخدامه لإثبات أنّ الحركات العرضيّة لا بدّ لها من موضوع ثابتٍ وباق:

«فأقول: فيه تحكّم ومغالطة... فإنّ قولهم: «إمّا أنْ يَبقى نوعه [أي نوع الجوهر] في وسط الاشتداد» إنْ أُريد ببقائه وجوده بالشخص، فنختارُ أنّه باقٍ على الوجه الذي مرّ، لأنّ الوجود المُتَّصل التدريجيّ الواحد أمرٌ واحد زمانيّ والاشتداد كماليّة وجوده والتضعّف بخلافها، وإنْ أُريد به أنّ المعنى النوعيّ الذي قد كان مُنتزَعاً من وجوده وقد بقيَ وجوده الخاص به عندما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في حدّ ذاته، فنختار أنّه غير باقٍ بتلك الصفة ولا يَلزم منه حدوث جوهرٍ آخر، أي [حدوث] وجوده، بل حدوث صفةٍ أُخرى ذاتيّة له [أي حدوث ماهيّة نوعيّة له] بالقوّة القريبة من الفعل ولم يلزم منه وجود أنواعٍ بلا نهاية بالفعل، بل

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 84.

هناك وجودٌ واحد شخصيّ مُتَّصل، له حدود غير متناهيّة بالقوّة بحسب آناتٍ مفروضة في زمانه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوّة والمعنى لا بالفعل والوجود»[1].

والذي يَبدو أنّ **لصدر المتألّهين** من هذا الاستدلال موقفين: فهو يراه أحياناً يَراه استدلالاً تامّاً يعتمد عليه، ويراه في أحيانٍ أُخرى مخدوشاً بما يردُ عليه من الإشكال. ولكنَّنا ومن خلال إرجاع المُتشابهات إلى المُحكمات في كلماته يُمكننا الوصول إلى رأيه النهائي فيما يرتبط بهذا الاستدلال: فهذا الاستدلال إذا نُظر إليه باحتمالاته السبعة فقط، ولم يكن فيه نظرٌ إلى الفرد السيَّال من المسافة، فهو غير تامٍ ويرد عليه الإشكال؛ لأنّ كافّة الاحتمالات المُمكنة الفرض غير موجودة، وتبَعاً لذلك لا يُمكن الاعتماد عليه لإثبات وجودِ موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ في الحركة العرضيّة كما لا يُمكن ـ من خلاله ـ إنكار الحركة الجوهريّة الفاقدة لمثل هذا الموضوع، ولكنَّنا لو نظرنا إلى الاستدلال باحتمالاته الثمانية، ومنها احتمال الفرد السيّال، لكان دليلاً تامّاً، ولكنّه لا يُؤدّي بنا إلى الالتزام بمقولة الفلاسفة من إمكان الحركة العرضيّة وامتناع الحركة الجوهريّة، بل بمُقتضى الاحتمال الثامن والذي يكون النظر فيه إلى الفرد السيّال، وهو الاحتمال الوحيد الصحيح، لن تكون الحركة بما

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 86؛ وذكر صدر المتألّهين مفاد العبارة المنقولة في المتن تارةً بتعبير مُشابه لِمَا هو موجود في المتن، وأُخرى بتعبيرات مُختلفة، انظر في ذلك: **الأسفار**، ج 3، ص 97؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 123، 124، 126، 144؛ وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 98، 100، 116؛ **العرشيّة**، ص 246، 247؛ **رسالة في الحدوث**، ص 73 إلى 75. ولمزيد توضيح انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 411، 412.

هي حركة بحاجة إلى موضوع ثابت وباق، سواء كان ذلك في الأعراض أم في الجواهر:

«ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفيّ ... والكميّ... وبين حصول الاشتداد الجوهريّ... ودعوى الفرق بأنّ الأوليين مُمكنان والآخر مُستحيل تحكّم مَحض»[1].

والحاصل أنّ الحركة بما هي حركة ليست بحاجة إلى موضوعٍ ثابتٍ وباقٍ، وإنَّما هي بحاجة إلى مادّة سيّالة، بل بناءً على التركيب الاتِّحادي بين المادّة والصورة لسنا بحاجة حتّى إلى مثل هذه المادّة أيضاً[2]. ففُقدان هذا الموضوع في الحركة الجوهريّة لا يُؤدّي إلى نفيها؛ أي أن الحركة في الجوهر أيضاً، كالحركة في الأعراض أمرٌ مُمكن وليست أمراً مستحيلاً.

إثبات الحركة الجوهريّة

لا شكّ في أنّ إثبات إمكان الشيء لا يَستلزم إثبات وقوعه، إذاً لا بدّ من إثبات وقوع الحركة الجوهريّة. وقد ذكر **صدر المتألّهين** تسعة أدلّة لإثبات الحركة الجوهريّة. وبعض هذه الأدلّة تُثبت الحركة الجوهريّة في الصور النوعيّة والطبيعة، كما أوضحنا ذلك، وتبعاً لذلك تَثبت الحركة في الهيولى وفي كلِّ الجسم أيضاً، وبعضها يُثبت بشكل عام كون الجسم سيالاً، وبعضها يُثبت الحركة الجوهريّة في النفس. وسوف نَكتفي هنا باستعراض هذه الأدلة.

---

(1) **الأسفار**، ج 3 ص 86.

(2) لمزيد تفصيل حول موضوع الحركة الجوهريّة وأنّ الحركة بما هي هي تتوقّف على موضوع ثابتٍ وباقٍ أو لا، انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 253 إلى 246، 412 إلى 418، 423 إلى 437.

الدليل الأوّل: نستنتج هذا الدليل استناداً إلى أنّ الصورة النوعيّة والطبيعة الموجودة في الجوهر الجسمانيّ هي علّة المتغيّر - أي هي العلّة المُباشرة لكافّة الحركات العرضيّة التي تقع في الجسم - واستناداً إلى أن مقتضى قانون «علّة المُتغيّر مُتغيِّرة» - أنّ نفس الطبيعة المذكورة هي أيضاً أمرٌ مُتغيِّر، أي تدريجيّ وسيّال، وبعبارةٍ أُخرى: لمّا كانت الطبيعة الموجودة في الجسم هي العلّة المُباشرة للحركات المذكورة، وعلّة الحركة هي بالضرورة كالحركة أمرٌ تدريجيّ وسيّال، إذاً السيلان والحركة يَقعان في الجوهر:

«الفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهيّة متجدِّدة الوجود وستعلم أنّ العلّة القريبة في كلِّ نوعٍ من الحركة ليست إلا الطبيعة وهي جوهرٌ يتقوّم به الجسم ويتحصّلُ به نوعاً... فقد ثبتَ أنّ كلَّ جسمٍ متجدّد الوجود»[1].

الدليل الثاني: يقوم هذا الدليل على أساس أنّ ربط السيّال بالثابت، مع عدم وجود متحرِّك بالذات يكون علّة مباشرة للسيّال، أمرٌ مُستلزِم للتناقض، والصورة النوعيّة للشيء والتي هي العلّة المُباشرة للسيّال - أي العلّة في كون الجسم مُتغيِّراً - هي فقط ما يتحقّق بها السيلان والحركة والتي يُمكن أن تكون متحرّكَة بالذات، إذاً إمّا أنْ نَلتزم بالقبول بالحركة في الصورة النوعيّة أو الوقوع في التناقض. ولكن التناقض مُستحيل، ولذا لا بدّ من القول بأنّ الحركة تقعُ في الصورة النوعيّة؛ أي أنّها أمرٌ سيّال وتدريجيّ:

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 61 و62؛ وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 108، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85؛ **مفاتيح الغيب**، ص 387؛ **العرشيّة**، ص 231؛ **رسالة في الحدوث**، ص 45 إلى 47؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 395؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33.

«لو لم يكن [الطبعية] أمراً سيّالاً متجدّدَ الذات، لم يُمكن صدور الحركة عنها، لاستحالة صدور المُتغيِّر عن الثابت»[1].

الدليل الثالث: نُثبت في هذا الاستدلال أنّ الصورة النوعيّة أو الطبيعة ليست هي العلّة الفاعلة، أو فقُل ليست هي الفاعل للأعراض والحركات الطبيعيّة الموجودة في الجسم، بل هذه الأعراض والحركات هي من لوازم الصورة النوعيّة، ونتيجة ذلك، أنّها تُوجد جميعها بجعلٍ واحد، وبوجودٍ واحد. فالحركات الطبيعيّة التي تقع في الأعراض يكون وجودها بنفس وجود الصورة النوعيّة؛ أي أنّ الوجود الواحد والواقعيّة الخارجيّة الواحدة هي مصداق الصورة النوعيّة ومصداق الحركات المذكورة. ومعنى هذا الكلام، أنّ نفس الواقعيّة التي هي مصداق الصورة النوعيّة هي أمرٌ تدريجيّ وسيّال، وهو نفس معنى الحركة الجوهريّة:

«إنّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا يُفيد شيئاً من الأمور الطبيعيّة فيه لذاتها... فإذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة، من الحركة الطبيعيّة والكيفيّات الطبيعيّة... من لوازم الطبيعيّة من غير تخللِ جعلٍ... فيكون الطبيعة والحركة معَيْن في الوجود، فالطبيعة يَلزم أنْ يكون متجدِّداً في ذاتها»[2].

---

(1) **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 108 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85 انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 39، 40؛ **مفاتيح الغيب**، ص 388؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 324؛ **المشاعر**، ص 65؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 395، 396؛ **شرح أصول الكافي**، ص 334؛ **أسرار الآيات**، ص 84؛ **رسالة في الحدوث**، ص 47.

(2) الأسفار، ج 3، ص 101، 102 انظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 109، 110 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85، 86؛ **رسالة في الحدوث**، ص 54 إلى 56.

الدليل الرابع: يقوم هذا الدليل على أساس أنّ الأعرَاض الموجودة في جوهرٍ ما هي المُشخِّصة له أو لا أقلّ من كونها علامات تشخّص ذلك الجوهر، وهي نفس الواقعيّة التي هي في ذاتها مصداق للماهيّة الجسمانيّة، وهي أيضاً مصداق للمتكمِّم والمتكيّف والمتأيِّن وذي الوضع وغير ذلك. ومؤدّى هذا الكلام أنّ الأعراض الموجودة في جوهرٍ ما تُوجد بوجودِ هذا الجوهر، وليست وجوداً مُغايراً له، ونتيجة ذلك أنْ تكون الحركة في الأعراض مُستلزمة للحركة في الجوهر أيضاً، لأنّه في غير هذا الفرض يَلزم أن يكون الوجود الواحد والواقعيّة الواحدة ثابتين وغير ثابتين، لأن هذه الواقعيّة هي مصداقٌ بالذات للجوهر، وهو بحسب الفرض ثابتٌ، ومصداقٌ بالذات للعرَض وهو بحسب الفرض غير ثابتٍ بل سيّال:

«إنّ وجود كلٍّ طبعية جسمانيّة يُحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المُتَّصل المتكمِّم الوضعيّ المُتحيّز الزمانيّ لذاته. فتبدّل المقادير والأوزان والأوضاع يُوجب تبدّل الوجود الشخصيّ الجوهريّ الجسمانيّ وهذا هو الحركة في الجواهر»[1].

الدليل الخامس: نُثبت في هذا الاستدلال بداية أنّ كافّة الأجسام هي في حقيقتها زمانيّة وبعبارةٍ عرفيّة هي في حقيقتها طويلة العمر وليست نسبة الزمان والعمر إلى الأجسام بنسبة مجازيّة. ولمَّا كان كلُّ شيء زماني وله عمر بنحو الحقيقة منطقاً بالضرورة على الزمان وهو أمرٌ تدريجي وسيال، فلا بدّ أن تكون الجواهر الجسمانيّة تدريجيّة وسيّالة، وهذا هو عين الحركة الجوهريّة:

«إنّ شيئاً من الأشياء الزمانيّة... يَمتنع بحسب وجوده العينيّ... يصيرُ ثابت الوجود بحيث لا تَتخلّف عليه الأوقات... فإذن كون

---

(1) **الأسفار**، ج 3 ص 104؛ وانظر أيضاً: **رسالة في الحدوث**، ص 56، 57.

الشيء يتغيّر ويتبدّل عليه الأوقات. . . ممّا يجب أنْ يكون لأمرٍ صوَري داخلٍ في قِوَام وجوده في ذاته حتّى يكون مرتبة قابليّته لهذه التجدّدات غير متحصّلة الوجود في نفس الأمر إلّا بصورة التغيّر والتجدّد. . . فوجبَ أن تكون صورة الأجسام صورة متجدِّدة في نفسها»[1].

الدليل السادس: نُثبت في هذا الدليل بدايةً أنّ الكون والفساد أمرٌ محال. لأنّه إمّا أنْ يكون مُستلزِماً لتتالي الآنات أو أن يكون مُستلزِماً لكون المادّة، ولو في مدّة قصيرة جدّاً دون صورة، وهما أمران مُحالان. ولكنَّنا لا يُمكننا إنكار التبديل والتبدّلات الجوهريّة، فلا يبقى لنَا سوى طريقٍ واحد وهو الالتزام بأنّ هذا النوع من التبديل والتبدّلات هو أمر تدريجيّ، وبدل الالتزام بأن ها هنا صورةً ثابتةً موجودة تزول في آنٍ لتَحدث محلّها صورةٌ أُخرى، وهي أيضاً ثابتةٌ، نلتزم بوجود صورة واحدة سيّالة هي في حالة تبدّل آناً فآناً. غاية الأمر أنّ مقاطعها الفرضيّة مُتشابهة تماماً، وهي تظهر على أنّها ثابتة، وثمّةَ مقاطع فرضيّة أُخرى لها غير مُتشابهة ولذا نُدرك التغيير فيها؛ ولكن لمَّا كان هذا النوع من المقاطع قصيراً جدّاً كان بنحوٍ لا نحسُّ به، وبعبارةٍ أبسط: لمَّا كان هذا النوع ينطبقُ على مدّة زمانية محدودة جدّاً وغير محسوسةٍ، نظنُّ أنّ هذا التغيير وقع في آنٍ:

«إنّ الكون والفساد كليهما ممّا يقعُ تدريجاً [فتكون الصورة زائلة وحادثة تدريجاً وهو الحركة في الجوهر] وإلّا . . . فيلزم إمّا تتالي الآنين وهو محال، وإمّا تَعرّي المادّة عنهما [أي عن الصورة الفاسدة والكائنة جميعاً [وهو أيضاً محال]»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 7 ص 290 إلى 292 انظر: المصدر نفسه، ج 7، ص 289، 298.

(2) **الأسفار**، ج 3 ص 177، 178 انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 4، ص 273؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 317.

الدليل السابع: يرى الفلاسفة أنّ كلَّ صورة نوعيّة وكلَّ طبيعة تتّجه نحو غايةٍ؛ أي أنّ الصورة إنّمَا وجدت لتصلَ إلى غاية. وباختصار، إنّ الطبيعة لها غاية؛ وبملاحظة هذا الأمر، نُثبت هنا أنّ ما يُمكن أن يكون له غاية هو فقط الشيء الذي يكون أمراً تدريجيّاً وسيّالاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الغاية لا يُمكن تحققها إلّا في الحركة. وبناء عليه لا يكون هناك أي معنى لادّعاء كون الطبيعة ذات غايةٍ وإنكار الحركة والسيلان في الطبيعة، إذاً طبيعة الأشياء أمرٌ سيّال:

«[البرهان على الحركة في الجوهر] تارةً من جهة إثبات الغايات للطبائع»[1].

الدليل الثامن: يَقوم هذا الاستدلال على أساس امتناع التفويض في الفاعل الطبيعيّ. والمُراد من التفويض أنّ الفاعل يُوكل المادّة التي يَقع عليها الفعل إلى فاعلٍ آخر ليديم الفعل الواقع عليها. فالاستدلال هنا من جهةٍ أنّ إنكار الحركة الجوهريّة الاشتداديّة في التبديل والتبدّلات الجوهريّة التي تتبدل المادّة تبدلاً نهائيّاً في إطارها مُستلزمٌ للتفويض في الأفعال الطبيعيّة، ولمّا كان التفويض في الأفعال الطبيعيّة مُستحيلاً، كانت الحركة الجوهريّة ثابتة:

«لو كان حدوث هذه الكمالات [أي الكمالات الجوهريّة] فيه [أي في الجواهر] دفعيّاً بلا تدريج... يلزم تعاقب الفواعل المُتباينة الذوات على مادّة مُشتركة وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعة. فإنّ تفويض أحد الفاعلين مادّة فعله إلى الآخر إنّما يَصحّ في الصناعات الاختياريّة الواقعة بالقصد والرويّة دون الطبيعة»[2].

---

(1) **المشاعر**، ص 66؛ وانظر: **الأسفار**، ج 4، ص 275؛ **مفاتيح الغيب**، ص 406 إلى 408.

(2) **الأسفار**، ج 4 ص 274؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 8، ص 33؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 12.

الدليل التاسع: نُثبت في هذا الدليل بدايةً أنّ الخواصّ الذاتيّة لبعض الجوهر تتغيّر بمرور الزمان؛ فالنفس مثلاً في البداية هي صورة جسمانيّة لا يُمكن وجودها بدون مادّة، ثم تتجرّد وتستغني عن المادّة، وباختصار، نُثبت أولاً وقوع انقلاب الذات في بعض الجواهر، ثمّ واعتماداً على مقولة إنّ انقلاب الذات لا يُمكن تفسيره إلّا بناء على الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، نصل إلى إثبات الحركة الجوهريّة:

«ها هنا سرٌّ شريف يُعلمُ به جواز اشتداد الجوهر في جوهريّته واستكمال الحقيقة الإنسانيّة في هويّته وذاته... فإنّ نفسيّة النفس نحو وجودها الخاص، وليس لماهيّة النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفساً إلّا بعد استكمالات وتحوّلات ذاتيّة تقع لها في ذاتها، فتصير حينئذٍ عقلاً فعالاً»[1].

1 ـ 7 ـ الحركة الجوهريّة الاشتداديّة

من المسائل التي كانت محلّاً لاهتمام **صدر المتألّهين** وشكّلت عماداً لديه لحلِّ العديد من القضايا الفلسفيّة مسألة الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، والتي تقوم على أساس نظريّة التشكيك في الوجود أيضاً، لأنّ التشكيك في الوجود موجبٌ لصحّة وصف الواقعيّات بالنسبة لبعضها البعض بالكمال والنقص. سواء كانت تلك الواقعيّات مُنفصلة عن بعضها ومستقلّة أم كانت أجزاء ومقاطع فرضيّة من فردٍ سيّال.

أقسام الحركة

إنّ ما يُمكن تصويره من الحركة، وبمُلاحظة التحليل الذي سردناه،

(1) **الأسفار**، ج 8 ص 11، 12 انظر يضاً: المصدر نفسه، ج 9، ص 85.

أنّها على أربعة أنواع، لأنّها، وكما تقدّم، عبارة عن زوال شيءٍ وحدوث شيءٍ آخر محلّه بشكلٍ مُستمرّ ومُتَّصل؛ أي ما يقع في كلّ حركة سواء كانت في الجوهر أم في العرض هو زوال أمرٍ سابق وحدوث أمرٍ جديد. والزائل والحادث، مع قطع النظر عن خصوصيّة زواله وحدوثه، لا يخلو حاله بالنسبة لسائر الخصوصيّات من حالات:

1 ـ أن يكون بينهما تشابهٌ تامّ، كاللون الحاليّ لهذه الورقة مع اللون الذي كان في اللحظات السابقة، أو أن لا يكون بينها تشابه، وفي هذا الفرض يمكن:

2 ـ أن لا تكون نسبة الزائل إلى الحادث هي نسبة الكامل والناقص، كالهيدروجين والهليوم، في ظاهرة تبدّل الهيدروجين إلى هليوم؛ أو أن تكون النسبة هي نسبة الكامل والناقص، وفي هذه الحالة:

3 ـ إما أن يكون الزائل أنقصُ من الحادث كالنطفة والجنين، في ظاهرة تبدّل النطفة إلى جنين؛ أو البياض الضعيف مع البياض الشديد، في ظاهرة تبدّل الجسم الأبيض إلى جسم أشدَّ بياضاً.

4 ـ أو أن يكون الزائل أكمل من الناقص، كالشجرة والخشب، في ظاهرة تبدّل الشجرة إلى خشب بسبب قطعها.

ويُطلق **صدر المتألّهين** على الحركة التي تكون نسبة الزائل إلى الحادث فيها هي من الحالة الأولى أو الثانية تسمية «اللبس بعد الخلع»، وعلى الحركة التي تكون نسبة الزائل إلى الحادث أنقص تسمية «اللبس بعد اللبس» أو الحركة الاشتداديّة[1]. وأمّا الحركة

---

(1) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 374 إلى 378، 392 إلى 394.

التي يكون الزائلُ فيها أكمل من الناقص فيُطلق عليها تسمية «الخلع بعد اللبس» أو الحركة التناقصيّة أو التضعفيّة.

والحركة التي يقع التشابُه فيها بين الزائل والناقص، والتي لو وقعت في الأعراض المحسوسة كاللون والطعم والرائحة والشكل وأمثال ذلك، لم يُمكن إدراكها، فهي أشبهُ بالفيلم الذي هو في حالة تبدّل في الصورة بشكلٍ مُستمرّ، ولكنّ الصوَر لمَّا كانت مُتشابهة تظهر لنا على أساس أنّها صورةٌ ثابتة. ويرى **صدر المتألّهين** أنّ الأشياء بجواهرها وأعراضها هي في حالة تبدّل مُستمرّ، ولكنّ الكثير منها لا يُمكن إدراكه وذلك بسبب أنّ الزائل والحادث في هذه الحركات مُتشَابهان تماماً:

«فالعالم بجميع ما فيه كلّ آنٍ يُوجد فيه منها شخصٌ آخر ويُعدم ويُوجد مثله في آنٍ آخر ولتعاقب الأمثال وتماثل الأبدان ظُنَّ أنّ الاشخاص باقية وليست كذلك»[1].

الحركة الاشتداديّة في الجوهر

لا يَسعنا في هذا المُختصر التعرّض لمَا يتبنّاه **صدر المتألّهين** من الأنواع الأربعة من الحركة ولما ينكره. ما يهمّنا هنا أنّه من المقطوع به أنّه يتبنّى الحركة الاشتداديّة، ولا سيّما الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، وعلى أساسها يقوم بحلٍّ بعض الإشكالات. وبمُلاحظة ما تقدّم حول الحركة الجوهريّة، فإنَّ المُراد من الحركة الجوهريّة الاشتداديّة هي تلك الواقعيّة التي لها ماهيّة جوهريّة، فالنُّطفة مثلاً منذ تكوّنها إلى أن تتبدّل إلى إنسان طوال أربعة أشهر هي واقعيّة لا

---

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 297؛ ويذكر في هذا المجال أيضاً: «لتشابُه الصوَر في الجسم البسيط ظنّ فيه صورة واحدة مُستمرّة لا على وجه التجدّد وليست كذلك» (**الأسفار**، ج 3، ص 64).

تُوجد بمجموعها في آنٍ واحد، بل توجد في مدّة أربعة أشهر، وكلُّ مقطعٍ منها في كلِّ آنٍ غير المقطع الموجود في الآن السابق، ولكن كلَّ مَقطعٍ يُوجد منها هو بالاصطلاح أمرٌ حادث، وعلى الرغم من كونه غير المَقطع المعدوم، أي الزائل، فهو يشمل كافّة الكمالات والخصوصيّات الموجودة في المقطع الزائل مضافاً إلى الكمالات والخصوصيّات الأُخرى التي ليست موجودة في الزائل، بنحو لو تمَّت مقايسة الزائل مع الحادث فإننا نظنُّ خطأً أنّ الزائل لم ينعدم في الحقيقة، بل ما زال باقياً، أي أنه كإناءٍ من الماء إذا زيد عليه الماء، فإنّ غاية ما يَحصل حينئذ هو زيادة شيء جديد إليه واتِّحاده معه، وظهور حادث جديد. فإنّ هذا الاتّحاد بنظر الفلاسفة ومنهم **صدر المتألّهين**، هو من نوع الاتِّحاد بين واقعيتين فعليتين وهو أمرٌ محال بلا شكّ[1]، إذاً مثل هذا الظنّ أمر خاطئ.

جواز الاتِّحاد

في الحركة الاشتداديّة، وفي كلِّ آنٍ ثمّةَ أمر ينعدم ويزول ليُوجد في محلّه شيءٌ آخر ولكنّه أكمل منه، نعم، هما متَّصلان، بمعنى أنّهما مقطعان فرضيان لأمرٍ واحدٍ متّصل زماناً. غاية الأمر، أنّ الأمر الحادث في عين بساطته يشتمل على الآثار والكمالات المُشابهة للكمالات التي كانت موجودة في الزائل، ويشتمل أيضاً على آثار وكمالات جديدة، وهو ما يعبّر عنه بـ «اتِّحاد الكمال الجديد مع الكمالات الموجودة في الزائل»، وبلغةٍ أُخرى، فلنفترض

(1) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 97، 98؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 323، 329؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 151؛ **العرشيّة**، ص 228؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 80، 82؛ **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 92، 277؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 507.

أنّنا يُمكننا أن نَنتزع من الأمر الزائل ماهيّةً نرمز إليها بـ A، ومن الأمر الحادث ننتزع ماهيّةً نرمز إليها بـ B. والآثار والكمالات الجديدة التي نجدها في الأمر الحادث فقط، هي نفس الآثار والكمالات المتوقَّعة من ماهيّة مثل C. وفي هذا الفرض يكون الأمر الحادث في عين بساطته وجوداً خاصّاً لـ B ووجوداً جمعيّاً لـ A ولـ C؛ أي مع وجود الأمر الحادث يتحقّق وجود ماهيّاتي A وC مضافاً إلى وجود الماهيّة B. إذاً A وB واللتان لهما وجود مستقلّ في سائر الموارد، يتحقّق وجودهما مع وجود هذا الأمر الحادث بوجودٍ واحد، وليس المُراد من الاتِّحاد سوى هذا الأمر. وبناء عليه، يقع الاتِّحاد بين A وB وC. وهذا هو ما يُريده **صدر المتألّهين** من كلامه عن جواز الاتِّحاد في الحركة الاشتداديّة، وليس مُراده اتِّحاد واقعيتين خارجيتين بالفعل، أو اتِّحاد مفهومين أو ماهيتين، بل هو أمر مستحيل عند كافّة الفلاسفة.

«إنّ الاتِّحاد يتصوّر على وجوه ثلاثة، الأوّل: أن يتَّحد موجودٌ بموجود بأنْ يَصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً، وهذا لا شكّ في استحالته... والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهيّة من الماهيّات عين مفهوم آخر مغايرٍ له أو ماهيّة أُخرى مغايرةٍ لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتيّاً أوليّاً وهذا أيضاً لا شكّ في استحالته... والثالث، صيرورة موجودٍ بحيث يصدق عليه مفهوم عقليّ أو ماهيّة كليّة بعد ما لم يكن صادقاً عليه أولاً، لاستكمالٍ وقع له في وجوده، وهذا ليس يَستحيل بل هو واقع»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3 ص 324، 325؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 5، ص 283؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 82، 83؛ **العرشيّة**، ص 228؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 507.

جواز الانقلاب

الحادث في الحركة الاشتداديّة هو أكمل بلحاظ المرتبة الوجوديّة من الزائل، ولذا من المُمكن أن يكون هناك فرقٌ بينهما بلحاظ الماهيّة النوعيّة ـ التي هي الصورة الذهنيّة عن الواقعيّة الخارجيّة ـ وينتجُ من ذلك أنْ تكون الواقعيّة التي تقع فيها الحركة الاشتداديّة في كلِّ آنٍ ذاتَ ماهيّةٍ نوعيّةٍ مُغايرةٍ للماهيّة النوعيّة التي لها في الآن السابق أو في الآن اللاحق؛ أي يقع التغيير في ماهيّتها النوعيّة. وليس مُراد **صدر المتألّهين** عند حديثه عن جواز الانقلاب في الذات أو في الماهيّة أو جواز الانقلاب في الحقيقة بناء على الحركة الاشتداديّة إلّا هذا المعنى. ففي مثال النُّطفة، فإن نفس تلك الواقعيّة التي كانت في البداية من ماهيّة النطفة، تصبح بعد قليل من التغيير ذات ماهيّةٍ أُخرى، وبهذا النحو يقع التغيير في الماهيّة على الدوام. أي هي بحسب الاصطلاح في حال انقلاب في الذات إلى أن تصل بعد بلوغها أربعة أشهر إلى الماهيّة الإنسانيّة[1]:

«إنّ السواد لمَّا ثبت أنّ له في حال اشتداده أو تضعّفه هويّة واحدة شخصيّة، ظهر أنَّها مع وحدتها وشخصيَّتها تندرج تحت أنواع كثيرة وتتبدّل عليها معانٍ ذاتيّة وفصول منطقيّة حسب تبدّل الوجود في كماليّته أو نقصه وهذا ضربٌ من الانقلاب [في الذات] وهو جائز، لأنّ الوجود هو الأصل والماهيّة تبع له. . . فليجُزْ مثله في الجوهر»[2].

---

(1) انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 399، 402.

(2) **الأسفار**، ج 3 ص 84؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 4، ص 275، 274؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 368، 369؛ **مفاتيح الغيب**، ص 383، 384، 392؛ **تعليقه بر شفاء**، ج 1، ص 564، 597، 598؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 446.

ولذا أثبت **صدر المتألّهين**، واعتماداً منه على الحركة الاشتداديّة في الجوهر، أنّ النفس، لمَّا كانت مُتعلِّقة بالبدن الماديّ ولم تكن مُجرَّدة تماماً، فهي أيضاً مشمولة للحركة الجوهريّة الاشتداديّة، وعلى أساس ذلك حلَّ مشكلة اتِّحاد العاقل والمعقول، وكونها جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، والمعاد الجسماني؛ وهذه المسائل كانت قبل **صدر المتألّهين** إمّا مرفوضة او تواجه إشكالات عميقة. وسوف نتعرّض لهذه التنائج في الأقسام القادمة.

2 ـ 7 ـ نحوُ تركيب المادّة والصورة

إنّ نظريّة تركيب الأجسام من مادّة وصورة، بالنحو الذي تمَّ بحثه في الفلسفة، هو من إبداعات **أرسطو**. وبرهان القوّة والفعل هو من أهمِّ الأدلَّة على هذا المدّعى. وهذا الدليل، فضلاً عن إثباته لهذا المدّعى، يُشكّل بنفسه صورة صحيحة عن هذا التركب. فتتبّع مقدّمات هذا البرهان يَضعنا أمام صورة دقيقة عن المادّة والصورة وطريقة تركيبهما. وسوف نتعرّض لهذا البرهان دون أن نتعرّض لأيّ مقدمة.

برهان القوّة والفعل

يَعتمد هذا البرهان على وجود خصوصيَّتين في الجسم هما القوّة (بالقوّة) والفعليّة (بالفعل) لإثبات وجود نوعين من الجوهر، هما (المادّة) و(الصورة).

عندما نقول: «إنّ A هي B بالفعل» فهذا يَعنى أنّها الآن نفس B أي أنّها واجدة لكافّة الآثار المتوقَّعة من B، وعندما نقول: «A هي B بالقوّة» فهذا يعني أنّها ليست B الآن، فهي إذاً فاقدة لآثارها المُتوقَّعة منها، ولكن يُمكنها أن تكون واجدةً لها. (نعم، لا بدّ من

الالتفات إلى أنّ المُراد من قولنا: إنّ A من المُمكن أن تُصبح B ليس أنّه من المُحتمل أن تصبح A في المستقبل B، بل المُراد أنّها تحمل في نفسها استعداداً لأنْ تُصبح B بنحو لو توافرت الظروف الملائمة لأصبحت B بالفعل). وبناءً عليه، فمعنى أنّ A ليست B بالفعل كما أنّها ليست B بالقوّة هو أنَّها ليست الآن B ولا يُمكن أن تكون B. وبعبارةٍ أُخرى: ليست هي الآن واجدةً للآثار المتوقَّعة من B، ولا يُمكنها أن تكون واجدةً لتلك الآثار. فيُمكننا القول بأنَّك أنت الآن مُتعلِّم بالفعل، وأنّ الطفل البشري مُتعلِّم بالقوّة، ولكن الحجر غير مُتعلِّم لا بالفعل ولا بالقوّة. وبهذا يُعلم أنّ البرهان المذكور يَشتمل على المقدّمات الآتية:

1 - أنّ كلَّ جسم في عالم الطبيعة، يحتوي على ما بالقوّة وما بالفعل. فلو رمزنا إلى هذه الورقة الموجودة أمامنا برمز A، فيُمكننا ويَصِحُّ منَّا القول: A بالفعل هي ورقة، بيضاء، في هذا المكان. ويُمكننا أيضاً القول: A هي رمادٌ بالقوة، A هي سوداء بالقوّة، A هي بالقوّة في ذلك المكان. وهذه القضايا كافّة بكلا نوعيها صادقة معاً.

2 - يرى كافّة الفلاسفة المشّائين أنّه من غير المُمكن جمع خصوصيتي القوّة والفعل في واقعيّة واحدةٍ بسيطة، ولو كان ذلك من جهتين مُختلفتين؛ أي أنّ واقعيّةً ما إذا كانت بالنسبة لشيءٍ ما هي ذاتاً بالقوّة، فمثل هذه الواقعيّة ذاتاً بالقوّة محضاً، وهي فاقدةٌ لأيِّ نوعٍ من الفعليّة. نعم، مثلُ هذه الواقعيّة هي فعلاً بالقوّة، لا أنّها ليست بالقوّة ويُمكن أن تكون بالقوّة، بل هي بالفعل بالقوّة، لا أنّ فيها استعداد القوّة بالقوّة. وبالتعبير المشهور، إنّها لا فعليّة لها سوى فعليّة القوّة. وبناء عليه، فالمُحال ليس هو فقط أن تكون A بالفعل

ورقة، وأن تكون ورقة بالقوّة لأنّ ذلك من التناقض الصريح، بل إذا كانت A واقعيّة بسيطة لا أجزاءَ لها، فطبْقاً لهذه المقدِّمة من المُستحيل أن تكون بالفعل ورقة وهي بالقوّة رماد، أو هي بيضاء بالفعل وسوداء بالقوّة، أو أن تكون بالفعل في هذا المكان وبالقوّة في مكانٍ آخر وهكذا. وبعبارةٍ دقيقةٍ ومعقَّدة لابن سينا:

«لا يكون [الجسم] من حيث هو بالقوّة شيئاً هو من حيث بالفعل شيئاً آخر»[1].

من هذه المقدِّمة يُمكننا وطبقاً لقانون عكس النقيض أن نصلَ إلى النتيجة التالية:

3 ـ إذا وُجِدَت واقعيّة هي بالفعل وهي بالقوّة أيضاً، مثل A التي هي بالفعل ورقة وبالقوّة رماد. فمثل هذه الواقعيّة لن تكون بسيطة، بل هي بالضرورة مركّبة من جزء هو الذي يُطلق عليه المادّة أو الهيولى التي هي ذاتٌ بالقوّة، وهي منشأ كون الواقعيّة المذكورة بالقوّة أيضاً، ومن جزءٍ أو أجزاءَ أُخرى هي التي يُطلق عليها الصورة وهي ذاتٌ بالفعل، وهي منشأ كون الواقعيّة المذكورة بالفعل أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مثل هذه الواقعيّة هي بالضرورة مركَّبة من جزء بالقوّة محضاً، ولا حظَّ له من الفعلية إلّا فعلية أنه بالقوة، ومن جزء هو بالفعل وليس بالقوّة. ويُمكننا من خلال ضمِّ هذه المقدِّمة إلى المقدِّمة الأولى الوصول الى النتيجة التالية:

4 ـ إنّ كلَّ جسم في عالم الطبيعة مكوّن من مادّة وصورة:

---

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 67؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 5، ص 111 إلى 113.

5 ـ الجسم نوعٌ من الجوهر، وقد ثبَتَ في الفلسفة أنّ أجزاء الجوهر جوهر بالضرورة، ولا يُمكنها أن تكون عَرَضاً. إذاً الأجزاء المذكورة أي الهيولى والصورة هي أيضاً جوهر، ومن هنا يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية:

إنّ كلَّ جسم في عالم الطبيعة مركبٌ من جوهرين: جوهر ماديّ أو الهيولى، وهو جوهر ذاته أنه بالقوة، وهو فاقدٌ لأيِّ نوع من الفعليّة، وجوهرٌ صوَريّ أو الصورة، وهو جوهر ذاته أنه بالفعل وفاقدٌ لأية قوّة. وتبعاً لذلك يكون حاصل هذا التركيب المجتمع في جسم مثل M وبمقتضى كونه يَحتوي على هيولى فهو بالنسبة للخواصّ والآثار الأُخرى هو بالقوّة، وبمقتضى كونه يحتوي على صورةٍ أو كونه صوَريّاً له بالفعل خواص وآثار:

«إنّ الجسمَ من حيث هو جسمٌ له صورة الجسميّة فهو شيء بالفعل، ولا يكون من حيث هو بالقوّة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوّة للجسم لا من حيث له بالفعل، فصورة الجسم تُقارن شيئاً آخر غيره له في أنّه صورة، فيكون الجسم جوهراً مُركَّباً من شيء عنه له القوّة ومن شيء عنه له الفعل. فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه بالقوّة هو مادّته وهو الهيولى»[1].

ولمّا كانت المادّة بنفسها قوّة محضة وفاقدةٌ لأيِّ نوع من الفعليّة عدا فعليّة كونها بالقوّة فمن غير المُمكن وجود شيء إلا وله فعليّة

---

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 67؛ وقد ذكروا أدلّة مُتعدِّدة لإثبات تركيب الجسم من مادّة وصورة. انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 66؛ **الأسفار**، ج 5، ص 77 إلى 128؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 29، 33 إلى 50؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 274 إلى 288؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 218، 219؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 541 إلى 551.

غير فعليّة كونه بالقوّة، إذاً من غير المُمكن أن تُوجد المادّة إلا مقترنة مع فعليّة غير فعليّة كونها بالقوّة، وأمَّا كيف يتحقق ذلك؟ ذلك أن المادّة بسبب حلول الصورة فيها يحصل التركب، وتكون بها فعليّتها: فمن خلال تركيبها مع الصورة الجسميّة تكون جسماً بالفعل، ومن خلال تركيبها مع الصورة النوعيّة تكون بالفعل نوعاً من الأجسام؛ فبتركيبها مع صورة الذهب تُصبح ذهباً؛ وبتركيبها مع صورة الماء تُصبح ماء وهكذا. إذاً من غير المُمكن أن توجد المادّة بدون صورة، كما أنّ الصورة أيضاً لمَّا كانت المحلّ الذي تحلّ فيه المادّة فهي بحاجة إليها، ولا يُمكن وجودها بدونها؛ أي أنّ كلَّ واحدةٍ منهما بحاجة إلى الأُخرى من جهةٍ غير الجهة التي تحتاج إليها الأُخرى من خلالها[1].

ممَّا ذكرناه، يُمكننا الوصول إلى تحديد مُراد **أرسطو** والفلاسفة الذين يُوافقونه الرأي من التركيب. فالتركيب نوعٌ من الرابطة بسببها يُصبح الشيء شيئاً آخر. كالمادّة التي تصير جسماً بالصورة الجسميّة، وليست نوعاً من الرابطة التي بمُوجَبها يُصبح الشيء واجداً لشيءٍ آخر. كالجسم الذي بالبياض يصير أبيض، أي ذا بياض. وبعبارةٍ أبسط: إنّ حلول الحالّ في محلٍّ إذا كان سبباً لصيرورة المحلّ شيئاً ثالثاً، فمثل هذا الحلول يكون تركيباً حقيقيّاً، وأمّا لو لم يكن كذلك، بل كان سبباً فقط لكون المحلِّ موصوفاً بأن له الحالّ، فمثل هذا الحلول لا يكون تركيباً حقيقيّاً. وبحلول الصورة الجسميّة في المادّة، تُصبح مادّة الجسم ماهيّة مُغايرة للمادّة والصورة الجسميّة، وتَحكي عن واقعيّةٍ مُغايرة لواقعيّة المادّة والصورة الجسميّة؛ وهذا نوعُ مغايرة كلٍّ حقيقيّ مع أجزائه. إذاً هذا الحلول تركيب. وفي

(1) تعرَّضوا لهذا البحث في الفلسفة تحت عنوان «تلازم المادّة والصورة»، لمزيد تفصيل انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 129 إلى 151.

المقابل، بحلول البياض في الجسم، يُصبح الجسم أبيض، ولكنّ البياض ليس ماهيّة تَستلزم واقعيّة خاصّة به، تكون مغايرةً لواقعيّة البياض والجسم، بل هو مفهوم عرَضيّ هو في حقيقته نوع الارتباط الحاكي عن واقعيّتين[1]. الارتباط الذي يكون فيه لكلٍّ موصوف صفته؛ وباختصار يَحكي عن كون الجسم موصوفاً. فهذا الحلول لا يكون تركيباً حقيقيّاً.

ونظراً لكون المحلّ الحقيقي وبالذات للعرَض عندما يحلّ في الجسم، كالصورة هو هذه المادّة الموجودة في الجسم، لأنّها المادّة ذاتا بالقوّة، ونتيجة ذلك أنْ تكون ذاتا قابلة ومحلًّا لأيِّ شيء يحلّ في الجسم، يأتي هنا السؤال التالي: لِمَ كان حلول الصورة في المادّة تركيباً حقيقيّاً ومُوجباً لصيرورة المادّة شيئاً آخر، دون أن يكون حلول العرّض في الجسم كذلك؟ الجواب عن ذلك واضح: إنّ الصورة هي فعليّة المادّة، ولكن العرَض ليس هو فعليّة المادّة؛ لأنّ العرض لا يُمكنه الحلول إلّا في المادّة التي وصلت إلى مرتبة الفعليّة قبل ذلك من خلال حلول الصورة؛ أي يُمكنه أن يحلّ في المادّة التي صارت نوعاً من الجسم؛ وبعبارةِ الفلاسفة، الصورة هي كمالٌ أوّلي والعرَض هو كمالٌ ثانويّ، فالمادّة بحاجة إلى الصورة لتصير

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 4، ص 229 وانظر قوله: «اعلم أنَّ مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرَض. فمثال الأوّل قولنا: الإنسان حيوان فإنّ الوجود المَنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يُحمل عليه بالحقيقة. ومثال الثاني زيد أعمى وزيد أبيض فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد بعينه ليس منسوباً إلى العمى والبياض بالحقيقة، بل بضربٍ من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميّاً أو وجوديّاً وتلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول مُنتزَعاً عنه أو قائماً به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع، ولكن نُسب وجوده إلى المحمول بالعرَض وهذا النحو من الموجوديّة غير محدود» **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 207 إلى 209؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 936.

فعليّة، ولكن المادّة ليست بحاجة للعرَض لتصير فعليّة. ومن هنا ذكروا في بيان الفرق بينهما أنّ الصورة تحلّ في محلٍّ غير مُستغنٍ، وأمّا العرض فيحلّ في محلّ مُستغنٍ[1]. وهذا هو محل نظر الفلاسفة المشّائين في قولهم: إنّ تحقق التركيب الحقيقي بين جزأين يتوقف على توافر شرطين: الأوّل أن يكون أحدهما بالقوّة، والآخر أن تكون الحاجة من الطرفين.

ونظراً لكون الخواصّ الفعليّة للأجسام متنوِّعة، ولكون منشأ جميع هذه الخواص هو الصورة الموجودة في الجسم، ينشأ هنا السؤال التالي: هل في كلِّ جسم صورة واحدة تكون هي منشأ كافّة هذه الخواص الفعليّة، أو أنّ مَنشأ ذلك صُور متعددة، تكون كلّ صورة منها منشأ لبعض هذه الخواصّ؟ يُجيب الفلاسفة عن ذلك بأنّ مَنشأ الخاصيّة المُشتركة بين كافّة الأجسام من كونها ذات أبعاد ثلاثة وتشغل حيّزاً هو الصورة الموجودة في كافّة الأجسام بلا استثناء، والتي يُطلق عليها: اسم «الصورة الجسميّة» وأنّ مَنشأ الخواصّ التي هي فقط في نوع بخصوصه من الأجسام هو صورة أُخرى موجودة في ذلك النوع بخصوصه؛ هي المعروفة باسم «الصورة النوعيّة»[2]و[3]؛ ومن الواضح أنّ هذا السؤال لا يأتي فيما يتعلّق بالمادّة. لأن التنوّع في أمر هو ذاتاً بالقوّة المحض لا معنى له.

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 4، ص 246، 263.

(2) للمزيد حول الصورة النوعيّة انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 157 إلى 182؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 326 إلى 343.

(3) وقع الخلاف في أنَّ في كلِّ جسم صورة واحدة هي منشأ كافّة الآثار بالفعل أو ثمَّة صوَر مُتعدِّدة كالصورة الجسميّة والصورة النوعيّة وغير ذلك. لمزيد حول هذا الأمر انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 247 إلى 250؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 295 إلى 297؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 103، وطبعة مركز=

التركيب الانضماميّ بين الصورة والمادّة

بملاحظة ما ذكرناه يُمكننا أن نلخّص النظريّة التي تعرّضنا لها ضمن القضايا التالية:

1 ـ كلُّ جسم مركّب في الخارج من أجزاء خارجيّة مُتغايرة بالفعل ومتعدِّدة، ويُطلق عليها: المادّة والصورة.

2 ـ المادّة هي مَنشأ كون الأجسام بالقوّة، وهي جوهر ذاته أنه بالقوّة ذاتا، ويَفتقد لأيّ نوعٍ من الفعليّة عدا فعليّة القوّة.

3 ـ الصورة هي منشأ الخواص الفعليّة للأجسام، وهي جوهر ذاته أنه بالفعل، وفاقد للقوّة.

4 ـ إنّ المادّة وإن كانت ذاتاً بالقوّة محضاً، وتفتقد لأيِّ نوعٍ من الفعليّة، ولكن فعليّتها تتحقَّق من خلال تركيبها مع الواقعيّة الفعليّة المُغايرة لها كالصورة، بمعنى أن الصورة المذكورة في عين فعليّتها هي فعليّة للمادّة أيضاً:

«ليس حقيقة للهيولى تكون بها [في ذاتها] بالفعل... إلّا أنْ يَطرأ عليه حقيقة من خارج، فيصير بذلك بالفعل، وتكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوّة وهذه الحقيقة هي الصورة»[1].

5 ـ إنّ المادّة وإن كانت واقعيّة مُغايرة للصورة ومُغايرة للجسم، ولكنّها لـمّا كانت فاقدةً للفعليّة، فلا يتحقّق لها وجود إلّا ضمن الجسم في حال تركّبها مع الصورة، لا بمفردها:

= نشر دانشگاهي، ص 80؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 638، 639؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 290، 359، 360، 379، 387؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 226؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 436.

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 68؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 144.

«المادّة إذا جرّدت في التوّهم، فقد فعل [الوهم] بها ما لا يَثبت معه في الوجود»[1].

6 ـ إنّ الصورة وإن كانت واقعيّة مُغايرة للمادة ومُغايرة للجسم، وإن كانت بالفعل، ولكنّها ذاتاً حالّة في المادّة، ولا يتحقّق وجودها إلّا ضمن الجسم، في حال تركّبها مع المادّة لا بمفردها.

7 ـ لا بدّ في كلٍّ جسمٍ كحدٍّ أدنى من وجود صورتين: الصورة الجسميّة والتي هيَ منشأ جسميّة الجسم، والصورة النوعيّة التي هي منشأ خواصّ نوع من الأجسام، وهي تبعاً لذلك تكون موجبةً لتنوّعها.

هذه النظريّة المذكورة أعلاه هي المعروفة باسم «نظريّة التركيب الانضماميّ بين الصورة والمادّة» وذلك لأنّه، وطبْقاً لهذه النظريّة، على الرغم من أنه لا يمكن تحقق كلٌّ من المادّة والصورة بشكلٍ مُنفرد، بل لا يَتحقّق وجودها إلّا ضمن الجسم وفي حال تركب الواحدة منهما مع الأُخرى، فإنها تبقى واقعيّات مُتغايرة ومتعدِّدة على الرغم من تركّبها، فهو تركيب تتحقق فيه المُغايرة وتعدّد الأجزاء خارجاً وحقيقة لا ذهناً واعتباراً؛ أي انضماميّ. من هنا يرى **أرسطو** ومن يُوافقه الرأي بأنّ مثل الذهب هو جوهرٌ يحوي في نفسه على جواهر ثلاث هي: جوهر بالقوّة أو المادّة، وهو منشأ كون جسم الذهب بالقوّة؛ الصورة الجسميّة، وهي منشأ كون الذهب جسماً؛ والصورة النوعيّة، وهي مَنشأ كافّة الخواصّ والآثار الموجودة في الذهب، والتي لا وجود لها في سائر أنواع الأجسام. كاللون الأصفر الفاقع، وكونه لا يَصدأ وغير ذلك.

---

(1) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 79.

رأي شيخ الإشراق

لقد تبنّى الفلاسفة بعد **أرسطو** نظريّة **أرسطو** هذه، ومنهم الفلاسفة المشّاؤون المسلمون، مثل الفارابي و**ابن سينا**، ودافعوا عنها. ولكنّ موقف الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم **شيخ الإشراق**، كان رفض هذه النظريّة. نعم، لا يُنكر **شيخ الإشراق** أنّ كلَّ جسم فيه خاصيّة أن يكون بالقوّة. لأنّ هذه الخاصيّة مشهودة وبديهيّة ولاَ يُمكن إنكارها. وذلك لأنّه من جهةٍ من الواضح أنَّ كافّة الأجسام الموجودة في الطبيعة تحمل خاصيّة إمكان التبديل والتبدّل، سواء في ذلك تبدّل الجوهر إلى جوهر كتبدّل الأوكسيجين والهيدروجين إلى الماء، وكافّة التبدلات الكيميائيّة، أو تبدّل العرَض إلى عرض كتغيّر لون الشيء وشكله وحجمه وسائر عوارض الجسم. ومن جهةٍ أُخرى لا يُمكن تبدّل الشيء ما لم يكن حاملاً لاستعداد ما يتبدل إليه؛ إذ معنى التبديل والتبدّل هو أن يصير ما بالقوّة بالفعل بنحو آنيّ أو تدريجيّ. إذاً إمكان التبديل والتبدّل في الأجسام مُستلزِمٌ لكونها بالقوّة. وبناء عليه، لا يُنكر **شيخ الإشراق** هذه الخاصيّة، وأنَّ الأجسام تحوي على ما بالقوّة. ولكنّه يُنكر أنْ تكون الخاصيّة المذكورة مُستلزِمة لوجود جوهر بالقوّة في كلِّ جسم تحت اسم المادّة؛ وبعبارةٍ أُخرى أدقّ: يُنكر **شيخ الإشراق** التركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة. فليس الجسم واقعيّة في الخارج مركَّبة من مادّة وصورة؛ بل هي واقعيّة بسيطة هي، في عين كونها بالفعل تشتمل على فضاء ولها أبعادٌ ثلاثة، بالقوّة إذا لوحظت بالنسبة للأعرَاض التي من المُمكن أن تكون بديلاً للأعراض الموجودة فيها، وإذا لُوحظت بالنسبة للأنواع التي من المُمكن أن تتحققّ فيها. إذاً نفس هذه الواقعيّة البسيطة الخارجيّة مثل A، والتي هي ورقة بالفعل وبيضاء بالفعل هي بالقوّة بالنسبة إلى فعليّة الرمَاد واللون الأسود.

وبناءً عليه، لا يرى **شيخ الإشراق** أيّ مانع من اجتماع القوّة والفعل من جهتين مُختلفتين في واقعيّة بسيطة:

«إنّ الجسم ليس إلّا نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يَقبل المقادير والصور وهو الذي سمّوه الهيولى... فما سمّوه هيولى ليس بشيء... [بل] هذا المقدار الذي هو الجسم... إذا أُضيف بالنسبة إلى الهيئات المُتبدِّلة عليه والأنواع الحاصلة المركَّبة سُميَّ «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب»[1].

ولو أنّ **شيخ الإشراق** اكتفى بنفي التركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة في الجسم، ولو أنّه كان ممّن يرى أنّ الجسم في الخارج واقعيّة خارجيّة بسيطة هي باعتبارٍ تكون مادّة وباعتبارٍ آخر تكون صورة، لكان مُتوافقاً في الرأي مع **صدر المتألّهين**، ولكنَّه تقدّم أكثر من هذا، فنسعى إثبات مدعاه إلى إثبات لأجل أنَّ الجسم ليس شيئاً سوى هذا المقدار أو الكميّة المُتصلة؛ أي أنه يرى أنّ المقدار من الجوهر لا من العرض، مُضافاً إلى إنكاره للصورة النوعيّة، حيث يرى أنَّ منَشأ الخواص النوعيّة في الأجسام هي الكيفيّات الحالّة فيها لا الصور الجوهريّة. ولكنَّ الكيفيّات أمور عرَضيّة وليست جوهراً، مع أنّ أنواع الأجسام هي من الجواهر، وتبَعاً لذلك لا بدّ من الالتزام بأنّه من المُمكن أن يتحقَّق النوع الجوهريّ من تركيب الجوهر مع العرض؛ أي لا يلزم أن تكون أجزاء الجوهر جواهر. ولكنّه هل يلتزم فعلاً بذلك؟ نعم، هو لا يرى مانعاً من أن يُوجب تركيب الجوهر والعرض النوعيّ جوهراً[2]. ولذا لم يَذهب **صدر المتألّهين** إلى تأييد رأي **شيخ الإشراق** على الرغم من إنكاره التركيب

---

(1) **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج 2، ص 80.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 74، 78.

الانضماميّ للجسم بين المادّة والصورة، وحكمه ببُطلان ذلك، بل هو يرفض بشدّة كلام **شيخ الإشراق**[1].

رأي صدر الدين دشتكي

يَتوافق رأي السيّد صدر الدين الدشتكي مع رأي **شيخ الإشراق** في نفي التركيب الانضماميّ بين الصورة والمادّة. وهو أوّل الفلاسفة الذين تعرَّضوا للتركيب الاتِّحادي بين المادّة والصورة، ولكنّه وطبقاً لقول **صدر المتألّهين** ثمَّة فارقٍ بين التركيب الاتّحادي الذي تعرَّض له والتركيب الاتّحادي لدى **صدر المتألّهين**:

«الحقُّ عندنا موافق لمَا تفطّنَ به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز [وهو **صدر الدين الدشتكي**] . . . أنّ التركيب بينهما اتّحادي[2] وإن كان بين ما ذهب إليه [**الدشتكي**] من الاتّحاد وبين ما رأينا بَوْنٌ بعيدٌ»[3].

ولعلَّ هذا الاختلاف والفرق بينهما يرجع إلى أنّ التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، وكما سوف نتعرّض له، يبتَني على الحركة الجوهريّة الاشتداديّة ـ وتبَعاً لذلك على التشكيك في الوجود وأصالة الوجود ـ مع أنَّ **صدر الدين الدشتكي** لم يَتفطّن إلى هذه المسائل الثلاث، فكيف باعتقاده بها وتبنّيه لها. ولذا فهو وإنْ كان قد سَبَق إلى بيان ذلك؛ ولكنه لم يوفَّق إلى إثبات ذلك ولا إلى الدفاع عنه بنحو جيّد يدعو الغير إلى القبول به.

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 5، ص 81 إلى 119؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 34 إلى 44، 45 إلى 47؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 278 إلى 285، 288 إلى 291؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 218، 219.

(2) **الأسفار**، ج 5، ص 282.

(3) المصدر نفسه، ص292.

رأي صدر المتألّهين

يرفض **صدر المتألّهين** القولَ بالتركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة، ولكنّه، وخلافاً **للدشتكي**، تمكّن من تصوير التركيب الاتّحادي بينهما على أساس الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، كما تمكَّنَ من إثبات ذلك والدفاع عنه، وردِّ ما يرد عليه من إشكالات[1].

إبطال التركيب الانضماميّ

يصطدم القولُ بالتركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة بإشكالين أساسيين:

1 ـ إنّه ليس تركيباً حقيقيّاً وبالذات؛ أي أنّ الحاصل منه، وهو هذا المركّب والمجموع؛ ليس شيئاً حقيقيّاً حتّى يكون له ماهيّة أُخرى، فهو تركيب مجازيّ وبالعَرَض:

«إنّ التركيب قسمان: أحدهما، أن ينضمّ شيءٌ إلى شيءٍ آخر يكون لكلّ منهما ذاتٌ [أي وجود] على حدة وفي المركّب كثْرة بالفعل... ومثل هذا التركيب... إمّا صناعي... وإمّا اعتباري... وإمّا طبيعي بالعَرَض لا بالذات»[2].

وبعبارةٍ أبسط: التركيب الانضماميّ أمرٌ غير مُمكن، لأن ثمة في هذا التركيب من جهةٍ واقعيّات فعليّة خارجية مُتغايرة أيضاً ومتعدِّدة؛ أي أنّها تُوصف بالكثرة العدديّة، ومن جهةٍ أُخرى من غير المُمكن أن يكون الشيء الموصوف بالكثرة العدديّة هو بعينه ـ ولو من جهةٍ أُخرى ـ موصوفاً بالوحدة العدديّة؛ أي من غير المُمكن أن تكون

(1) انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 5، ص 283 إلى 292.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 283.

الواقعيّات الخارجيّة المتعدِّدة من جهةٍ أُخرى واقعيّة خارجيّة واحدة وكذلك العكس. إذاً ليس في التركيب الانضماميّ أية وحدة حقيقيّة بين الأجزاء، فهي بالحقيقة لا تُوصف بالوحدة العدديّة:

«يَمتنع أن يكون الموجودات المُتباينة الوجود [أي الواقعيّات المُتكثِّرة] بأيّ اعتبار أُخذ، موجوداً واحداً، لأنّ موضوع الوحدة العدديّة يَستحيل أن يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين»[1].

من جهةٍ أُخرى، لا يُمكن أن لا يكون الشيء موصوفاً بالوحدة الحقيقة ويكون موجوداً، بمعنى أن يكون شيئاً حقيقيّاً مقابلَ سائر الأشياء، لأنّ الوحدة والوجود متساوقان.

«الوحدة مساوقةٌ للوجود، بل هي عين الوجود، فما لا وحدة له لا وجود له»[2].

ونتيجة ذلك فمن غير المُمكن في التركيب الانضماميّ أن يكون المركّب والمجموع موجوداً، بل الموجود حين التركيب أيضاً هو الأجزاء فقط لا غير، والمركّب واقعيّة موهومة ومُفترَضة، وليست شيئاً حقيقيّاً. وباختصار، في التركيب الانضماميّ ما دامت الأجزاء

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 294 ـ 295.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 289؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 82 إلى 92، 157، 159، 200؛ وج 3، ص 234، 297؛ وج 4، ص 7، 235 و238؛ وج 8، ص 132 .**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 81، 82، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 61، 62؛ الرسائل، ص 363؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 308؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 279؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 215، 392، 395، 398، 423، 432، 433، 444، 453، 492 و526؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 172، 192، 224، 254؛ **شرح أصول الكافي**، ص 296، 341؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 64.

واقعيّات مُتغايرة ومتعدِّدة، وما دامت هذه الأجزاء هي واقعيّات كذلك، فلا وحدة حقيقةً للمُركَّب، وما لم يكن للشيء وحدة حقيقيّة، فمن غير المُمكن أن يكون موجوداً حقيقةً.

ولو فُرض أنّ التركيب الانضماميّ كان أمراً مُمكناً، فمن غير المُمكن أن يكون تركيب المادّة والصورة من هذا النوع؛ لأنّ الفعليّة والوجود مُتساوقان. فما لم يكن الشيء فعليّاً لا يكون موجوداً وكذا العكس. إذاً لا يُمكن كون الشيء محضَ قوة وفاقداً لأيِّ نوعٍ من الفعليّة ويكون موجوداً أيضاً. فمثل هذا الشيء ما دام كذلك فهو موجود بالقوّة فقط، ولكنّ هذه الخصوصيّة ذاتيّة للمادّة ولا يُمكن أن تنفكَّ عنها، لأنّ المادة طبقاً لرأي المشّائين حتّى لو صارت فعليّة بسبب تركّبها مع الصورة، إلّا أن مثل هذه الفعليّة لا تكون ذاتيّة لها، وإلّا لكانت هي بذاتها مركَّبة من مادّة وصورة ولم تكن بسيطة، بل هي حتّى في حال تركيبها مع الصورة مجرّد شيء بالقوّة؛ أي ليست شيئاً من أشياء هذا العالم، بل هي بالقوّة شيءٌ:

«إنّ المادّة لا حقيقة لها أصلاً إلّا قوّة حقيقة وقوّة الحقيقة، من حيث أنّها قوّة الحقيقة ليست حقيقةً [فالمادّة ليست بحقيقيّة]»[1].

إذاً جزء المادّة من الجسم موجودٌ بالقوّة فقط، وهو شيء بالقوّة، لا أنّه بنفسه شيء من الأشياء، وما هو موجود بالفعل هو جزء الصورة منه، وهو بنفسه شيء من الأشياء؛ أي أنّ الجسم ليس مركَّباً من أشياء فعليّة متعدِّدة؛ مع أنّ التركيب لا يتحقّق إلّا عند انضمام أجزاء خارجيّة متعدِّدة ـ أيْ أجزاء فعليّة متعدِّدة، يكون كلُّ شيء منها غير الشيء الآخر ـ وبكلمةٍ أُخرى: لمَّا كانت المادّة بالقوّة وفاقدة لأيِّ نوع من الفعليّة سوى فعليّة أنَّها بالقوّة، وجب عند

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 34.

تركيبها مع الصورة أن لا تكون شيئاً مُغايراً للصورة، ونتيجة ذلك أن لا يكون التركيب انضمامياً، بل، وكما سوف نَلحظ بعد ذلك، هو تركيب اتِّحاديّ:

«إنَّ الهيولى الأولى في نفسها ليست إلّا قوّة لقبول الأشياء من غير تخصّص لها في ذاتها، وإلّا لكانت مركَّبةً من قوّة وفعليّة ومادّة وصورة، فلا تحصّل لها إلّا بالصورة [فلا تكون شيئاً متحصّلاً، فلا تكون مغايراً للصورة في الواقع] ولأجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصور اتِّحادياً»[1].

والنتيجة هي أنّه، وطبقاً لرأي الفلاسفة المشّائين، عند انضمام شيئين في تركيبٍ حقيقيّ وعندما يتحقق المركب منهما ـ يعني المجموع والكل ـ كشيء واقعي له ماهية جديدة، فلا بدّ أولاً من كون الأشياء المُركَّبة طرفين حقيقين؛ **وثانياً**، أن يكون أحد الشيئين بالقوّة. وهذان الشرطان متوافران في المادّة والصورة، إذاً التركيب بينهما يكون حقيقيّاً، وينتجُ عنهما جوهرٌ جديد مُغاير لكلّ من المادّة والصورة. ولكنّ **صدر المتألّهين** يرى **أولاً**، أنّ انضمام المادّة إلى الصورة ليس هو من انضمام شيئين خارجيين إلى بعضهما البعض؛ أي من غير المُمكن أن يكون التركيب بينهما انضمامياً، **وثانياً**، أنّه لا يُمكن أن نَصِلَ من انضمام شيئين ما داما شيئين إلى شيء حقيقيّ، ولو كانا طرفين وكان أحدهما بالقوّة؛ أي أن التركيب الانضماميّ بأي نحوٍ فُرض، لا يُؤدّي إلى تحقّق الوحدة الحقيقيّة، ليكون الحاصل منهما، أي المُركب والمجموع، شيئاً حقيقيّاً، بل هو فقط تركيبٌ اتِّحاديّ مُستلزم للوحدة الحقيقيّة وحصول شيءٍ واقعيّ:

«معنى التركيب الخارجيّ بين المادّة والصورة ليس أنَّ كلاً منهما

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 275.

موجودٌ بوجودٍ مُغايرٍ للآخر وإلّا لم يحصل منها واحد طبيعيّ»[1].

التركيبُ الاتّحادي

المُراد من التركيب الاتّحادي أنَّ الواقعيّة التي هي جوهر جسمانيّ، والتي لها ماهيّة هي A، تتبدَّل من خلال الحركة الجوهريّة الاشتداديّة إلى واقعيّة جوهريّة أكمل لها ماهيّة B. وكما ذكرنا فإنّ تحقق مثل هذه الحركة هو بمعنى وجود جوهر سيّال؛ أي جوهرٍ له مقاطع فرْضيّة غير مُتناهية، أو طبقاً للاصطلاح له مراتب لا مُتناهية، كلٌّ واحدٍ منها موجودٌ في آنٍ واحدٍ فرضيّ وهو معدومٌ قبل ذلك الآن أو بعده، بنحوٍ كلَّمَا انعدمت منه مرتبةٌ مثل A حلّت محلَّها مرتبة أكمل منها؛ أي مرتبة لها في عين بساطتها ووحدتها آثار المَرتبة السابقة ـ وتبعاً لذلك لها آثار كافَّة المراتب السابقة ـ ولها آثار أُخرى مختَّصة بها، وهذا الزوال والحدوث يبقى مُستمرّاً حتّى تصلَ إلى مرتبةٍ كاملة لها الآثار المتوقَّعة من وجود B. نعم، في هذه المرتبة تجد آثار A كما تجد بعض الآثار الخاصّة التي لم يكن لها وجود في A. ونُطلق على ماهيّة الواقعيّة التي ليس لها سوى هذه الآثار الخاصّة اسم C. وفي هذا الفرض، تتَّصف هذه المرتبة ـ المرتبة التي لها آثار B ـ بالخصوصيّات التالية:

1 ـ أنَّها واقعية بسيّطة واحدةٌ ولا وجود فيها لكثرة بالفعل، ومع ذلك:

---

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 169؛ ويَذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «لا بدّ في المركّب الطبيعي أن يكون له وحدة. ومجرّد تحقق الإضافة [أيْ مجرّد تحقق الارتباط] بينهما لا يَجعلهما ذاتاً أحديَّة وإلّا لكان كل اثنين في هذا العالم واحداً، إذاً ما من جسمين أو عرَضين في هذا العالم إلّا وبينهما إضافة وضعيّة لا أقل» (**الأسفار**، ج 5، ص 305).

2 ـ أنّ A موجودة فيها أيضاً، لأنَّها تحتوي على الآثار المتوقَّعة من A أيضاً.

3 ـ أنّ B موجودة فيها أيضاً، لأنَّها تحتوي على الآثار المتوقَّعة من B أيضاً.

4 ـ أنّ C موجودة فيها أيضاً، لأنَّها تحتوي على الآثار المتوقَّعة من C أيضاً. ولكن:

5 ـ هي وجودٌ جمعيٌ وإجماليّ لكلّ من A وC، وليست وجوداً تفصيلياً لهما، لأنّها تحتوي على آثار أزيد من الآثار المتوقَّعة من وجود كلٍّ من A وC.

6 ـ إنّها وجود خاص وتفصيليّ لـ B، لأنَّها لا تحتوي على آثار غير مُتوقَّعة من B، إذاً:

7 ـ إنَّ تحقّق الواقعيّة المذكورة هو تَحقّق لـ A، وكذلك هو تَحقّق لـ C، وكذلك هو وجودٌ خاصّ لـ B، وباختصار، هذه الواقعيّة هي A، وهي C، كما أنّها فردٌ من B، وذلك في عين كونها أمراً بسيطاً وواحداً، ولا كثرة فعليّة فيها. ومفاد هذا الكلام هو:

8 ـ أنّ بين A وC تركيباً حقيقيّاً، لأنّ ما ينتج من هذا التركيب هو واقعيّة بسيطة أو ماهيّة غير ماهيّة الأجزاء، مثل B، وبعبارة أبسط: إنّ الواقعيّة المذكورة تُشكّل وجوداً لكلٍّ جزء من الأجزاء، أي أنَّها وجود جمعيّ لكلّ من A وC، وهي وجود للمركّب وللمجموع، أي أنَّها وجودٌ خاص لـ B. إذاً التركيب بين A وC، يُؤدّي إلى حصول واقعيّة بسيطة أو ماهيّة جديدة، ونتيجة ذلك إلى وجود تركيبٍ حقيقيّ هو ما يُطلقُ عليه **صدر المتألّهين** اسم التركيب الاتّحادي:

«إنّ التركيب قسمان . . . الثاني، أنْ يتحوّل شيء في ذاته إلى أنْ يصير شيئاً آخر ويكمُل به ذاتاً واحدة، فيكون هناك أمرٌ واحدٌ وهو عين كلٍّ واحدٍ منها وعين المُركّب، كالجنين إذا صار حكيماً. وبالجملة كلُّ مادّة طبيعيّة إذا تُصوّرت بصورة جوهريّة. والتركيب في هذا القسم لا بأس بأنْ يُسمَّى تركيباً اتِّحادياً»[1].

إنّ شرطَ أن يكون التركيب حقيقيّاً هو أن تكون أجزاء المُركَّب في الخارج مُتَّحدَةً بنحو الحقيقة؛ أي أنّ في الخارج واقعيّة بسيطة هي بعينها مصداقٌ لكلٍّ واحد من الأجزاء وهي مصداق للمركّب والمجموع، فإذاً لا بدَّ من وجود وحدة حقيقيّة في الخارج. ولكنّنا نعلم أنَّ قوام الاتِّحاد والتركيب الحقيقيّ لا ينحصر بجهةِ الوحدة، بل بجهةِ الكثرة أيضاً. ففي كلٍّ اتِّحاد وتركيب حقيقيّ يُوجد بالضرورة جهةُ وحدَةٍ وجهةُ كثرة. إذاً أين تكون جهةُ الكثرة؟ طبْقاً لما قدّمناه من كلام توضيحيّ في نفي التركيب الانضماميّ، من غير المُمكن أن يكون هناك جهةُ كثرة في الخارج أيضاً. إذاً لا بدّ من كونه في الذهن؛ أي في التركيب الاتِّحادي وأنّ كلَّ جزء من الأجزاء موجودٌ حقيقةً في الخارج كالمركَّب والمجموع، ولكن لا تغايرَ في الخارج بينها؛ بل التغاير في الذهن فقط، فهي مُتغايرة من جهة المفهوم والماهيّة:

«الاتِّحاد بين شيئين لا بدَّ فيه من جهةِ وحدة وجهةِ تعدّد. . فالوحدة من جهة الوجود والتعدّد من جهة المعنى والماهيّة. ولا حجْرَ ولا ركاكة فيه، كما زعمه العلّامة الدواني، حيث قال: لا ريبَ أنّ التركيب يقتضي الأجزاء وتغايرها والاتِّحاد يُنافي ذلك»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ص 309

إشكالٌ وجواب

فهل، بناءً على التركيب الاتِّحادي، تنتفي الكثرة في الخارج وتكون الوحدة المحضة هي الحاكمة؟ مُضافاً إلى وبالتالي فهل ينتفي الفرق بين التركيب الخارجيّ والعقلي (كتركيب المادّة والصورة في الأعراض) وبين المركّب والبسيط؟ الجواب عن هذا السؤال، هو **أولاً**، أنّه في التركيب الاتِّحادي كالمُركَّب والمجموع تكون الأجزاء خارجيّة، لأنَّ الواقعيّةُ التي هي الوجود الخاص للمُركَّب والمجموع هي بعينها وجود جمعيٌّ للأجزاء أيضاً، إذاً الأجزاء موجودةٌ في الخارج حقيقة والكثرة فيها ذهنيّة وعقليّة فقط؛ وبعبارةٍ أُخرى: إنّ وحدة وبساطة المركّب لا تَستلزم أن لا تكون الأجزاء موجودة في الخارج، بل ما تَستلزمه هو أن تكون الأجزاء موجودة في الخارج بوجودٍ واحد، وأن تكون الكثرة فيها في الذهن:

«التركيب الاتِّحادي بين الشيئين لا يَقتضي أن لا يكون أحدهما موجوداً، بل يَقتضي أن يكون كلاهما موجوداً بوجودٍ واحد لا بوجودين مُتعدِّدين، حين التركيب»[1].

ثانياً، أنّ أجزاء المركَّب في التركيب الاتِّحادي، وإن كانت لا تُوجد بنحوٍ مُتغاير ومُتكثِّر، ولكن من الضروري أن يكون بعضها مثل A، في غير مورد التركيب موجوداً بدون الجزء الآخر أي بدون C؛ سواء كان ذلك بشكلٍ مُنفردٍ أم في حالٍ يكون مركَّباً مع غير C.

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 307 يَذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «إنَّ كون الوحدة حقيقيّة في شيء، عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتيّ عين أشياء كثيرة، فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما بالقوّة وهذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاته مصداقاً لحمل معنى المادّة عليها» (**الأسفار**، ج 5، ص 297، 298).

وعلى أيِّ حال، شرطُ التركيب الاتِّحادي أن تكون الأجزاء موجودة في الخارج بنحو مُتّحد أيضاً وبنحوٍ غير مُتَّحد كذلك. وفي هذا الفرض، لمَّا كانت A موجودة في الخارج بداية بدون C، ثم اتَّحدَت معها في B. يُمكننا القول ودون أيِّ مجازٍ أو مُسامحة إنّ التركيب بين A وC تحقَّقَ ضمن B، ولكنَّ هذا الأمر لا يُمكننا تصوَّره في البسيط كما أنَّ هذا الشرط لا يتحقَّق في المركب العقليّ:

«لا يَبطل الفرق بين البسيط والمركّب ولا بين التركيب العقليّ والخارجيّ، فإنّ هذا المركّب يجوز لبعض أجزائه أن يتفرّد في الوجود... بخلاف [البسيط و] المركّب العقليّ ... فإنّ اعتبار هذا التركيب من حيث... إنّ أحد الجزأين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يَصير عينه، لا أنّ لهما وجودين في هذا المسمّى بالمركّب، كما هو المشهور وعليه الجمهور»[1].

التركيب الاتِّحادي بين المادّة والصورة

بعد أنْ أحَطنا بالتركيب الاتِّحادي بين شيئين مثل A وC. فلو

---

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 283، 284 ويذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «الفرق بين البسيط وبين ما سُمّيَ مُركّباً ليس كما توهّمه من أنّ الوجود في الأوّل للمعنى الجنسيّ والمعنى الفصليّ واحد، وفي الثاني مُتعدّد حتّى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالإنسان مثلاً موجودات كثيرة حسب أجناسه وفصوله القريبة والبعيدة وإلّا لم يكن زيد مثلاً موجوداً واحداً بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتباريّة... بل الفرق بين ما يُسمَّى بسيطاً وما يُسمَّى مركَّباً هو الذي أومأنا إليه من أنّ معنى الذي فيه بإزاء الجنس والمادّة قد يُوجد على حدة من غير معنى الذي بإزاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان» (**الأسفار**، ج 5، ص 294، 295). وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 158، 159، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 129؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 874؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 164.

أنّنا استبدلنا A بالمادّة وC بالصورة، كالصورة المائيّة، فإنّنا سوف نصل إلى لوازم هذا الاستبدال، وهو التركيبُ الاتّحادي بين الصورة والمادّة. وبيان ذلك، أن المفروض في مثل هذا التركيب الاتّحادي أنَّ A هي مجرد قوَّة، وأنَّها لا تحوي على أيّة فعليّة. إذاً الآثار الموجودة بالفعل في B، أيْ في المجموع والمركّب، ليست سوى آثار C أيْ هي آثار للصورة؛ أي أنه في التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، كما تكون الواقعيّة الحاصلة من هذا التركيب وجوداً خاصّاً للمجموع والمركَّب، هي كذلك وجود خاص للصورة. ولو دقَّقنا في هذا، فإنَّ لازمه:

1 ـ أنَّ صورة الشيء المركَّب من المادّة والصورة هي في الحقيقة نفس ذلك الشيء، وكذلك العكس، أي أنَّ نفس ذلك الشيء ليس هو سوى نفس الصورة:

«[إنْ كان التركيب بين المادَّة والصورة اتّحاديّاً، فلا بدَّ أن] تكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء»[1].

---

(1) الأسفار، ج 5، ص 285 يَظهر ممّا ذكرناه أنّ مقولة الفلاسفة «شيئيّة الشيء بصورته لا بمادّته» لها تفسيرها الواضح على أساس التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة. وقد أشار صدر المتألّهين مراراً إلى هذا المضمون، سواء قبل طرحه لمسألة التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة أو بعد ذلك، ومن ذلك انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 363، 368؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 236؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 299، 300؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 116، 225، 296، 297؛ المصدر نفسه، ج 9، 3 32، 107، 186، 187؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 102، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 79؛ **مفاتيح الغيب**، ص 595؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 639؛ **العرشيّة**، ص 245، 250، 255؛ **رسالة زاد المسافر، ص 13؛ تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 305؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 219، 252؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 280، المصدر نفسه، ج 5، ص 435، 436.

2 ـ يُمكننا إصدار حكم صحيح، بأنَّ وجود المادّة في الخارج يكون بالصورة، دونَ العكس؛ لأنَّ مُفردة وجود إذا لم تكن مع قيد «الجمعيّ»، فإنَّها سوف تكون بمعنى الوجود الخاصّ للشيء، لا الوجود الجمعيّ له. إذاً المُراد من وجود الشيء هو وجوده الخاصّ، لا الوجود الجمعيّ له، إذاً الواقعيّة الخارجيّة المُكوَّنة بحسب الفرض من التركيب الاتِّحادي بين المادّة والصورة هي وجود خاص للصورة ووجود جمعيٌّ للمادّة، فالواقعيَّة المذكورة هي وجود للصورة وليست وجوداً للمادة، مع أنَّهما معاً موجودتان في الخارج. ولذا لا بدَّ لنا من القول بأنَّ المادّة موجودة في الخارج بوجود الصورة، دون العكس:

«وجود كلِّ مادّة إنَّما هو بصورتها [أي كلّ مادّة موجودة بوجود صورتها]»[1].

3 ـ بملاحظة التفسير الذي قدّمناه عن التركيب الاتِّحادي استناداً إلى الفرد السيّال للجوهر، يُمكننا الوصول إلى أنَّ المادّة ليست سوى جهة نقص الشيء الذي له المادّة، وتبعاً لذلك فهي ليست سوى جهة النقص في الصورة؛ لأنَّه بناء على الخاصية الذاتيّة للفرد السيّال، فإن شخص A لا يبقى في ظلِّ الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، حتّى يتكاملَ بزيادة C، ليتحقّق

(1) **الأسفار**، ج 9، ص 3؛ ويُعبّر صدر المتألّهين عن هذا المضمون بتعابير عديدة. فهو تارة يقول: إنَّ المادة توجد بوجود الصورة، وأُخرى بأنّ وجود المادّة بوجود الصورة، وأُخرى بأنَّ الوجود بالذات من الصورة، وهكذا. انظر، **الأسفار**، ج 4، ص 242، 243؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 254؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 265؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 3؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 445، 642؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 969؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 173.

منه B، بل يَنعدم المقطع من A وهو الفرد السيّال ليحلَّ محلَّه مقطع B والذي هو أكمل من A. ومفاد هذا الكلام أنَّ A بشخصها لا يُمكن أن تتبدَّل إلى B؛ أي لا يُمكننا أنْ نقول: إنَّ A هي بالقوَّة B، بمعنى أنَّها فاقدة لبعض الفعليّات، ولكنَّها يُمكن أن تكون واجدةً لها فتصير B، نعم يُمكننا القول إنَّ A بالقوّة هي B، بمعنى أنَّه بمقايستها مع بديلها والذي هو B، فهي فاقدة لبعض الفعليّات، أي ناقصة. إذاً مُفردة بالقوَّة إشارةٌ إلى جهة النقص في مقطع من الفرد السيَّال إذا قيسَ إلى مقطع آخر بديل لها، لا أنّ المقطع المذكور يُمكن أن يكون واجداً للكمالات التي هو فاقدٌ لها فعلاً. وبهذا يَظهر أنَّ معنى أنّ المادّة هي قوّة محضة وأنَّها فاقدة لأيِّ نوعٍ من الفعليَّة هو بمعنى أنَّ المادّة هي جهة النقص في الشيء الذي له المادَّة، وبعبارةٍ أُخرى: جهة نقص الصورة بالنسبة لصورةٍ أُخرى، هي بمنزلة مقطع فرضيّ من الفرد السيّال يُمكن أن يكون بديلاً لها:

«فوجودها [أي وجود المادّة] عبارة عن نقصان وجود الصورة»[1].

ومن هنا يُؤكِّد **صدر المتألّهين** وفي مواطن عديدة على:

(1) **الأسفار**، ج 5، ص 144 انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 34، 200؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 107، 187، 261؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 261، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 312؛ **مفاتيح الغيب**، ص 408؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 445؛ **العرشيّة**، ص 246؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 359؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 231؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 5، ص 435.

«إنَّ نسبة المادّة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال»[1].

وبما تقدَّم توضيحه أعلاه يظهر لنّا أنّ المُراد من التركيب الاتِّحادي بين المادَّة وبين الصورة المائيَّة مثلاً؛ والذي يتمثَّل في الخارج بواقعيَّة بسيطة هو **أولاً**، أنّه واجدٌ للصورة المائيّة، أيْ لآثارٍ كالجوهريّة، وكونه ذا أبعاد ثلاثة، وسائر الآثار الفعليّة المتوقَّعة من وجود الماء، **وثانياً**، إنّ نفس هذه الواقعيَّة بعينها لها أثر المادّة أيضاً؛ أي هي بالقوّة بمعنى أنّها لو قيست إلى واقعيّةٍ أُخرى، لأمكن استبدالها بها من خلال الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، فتكون ناقصةً، وبالتعبير الدارج، هي قابلة للاشتداد والتكامل[2]. إذاً هذه الواقعيّة تملك كافّة الآثار المتوقَّعة من ماهيّة كالماء، وفاقدة لغير تلك الآثار؛ أي هي وجودٌ خاصّ للماء أيضاً. وبناء عليه، يكون تحقّق هذه الواقعيّة، بمعنى التركيب الاتِّحاديّ بين المادَّة والصورة المائيّة في الماء:

«إنَّ معنى اتِّحاد المادَّة بالصورة [أي معنى التركيب الاتِّحادي بينهما]. . . أنّ موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو للمادَّة، يعني أنَّ كلّاً منهما مُطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما، إنَّما هو بحسب أخْذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر»[3].

---

(1) **الأسفار**، ج 9، ص 3.

(2) «إنَّ الوجود هويّة عينيّة تشتدّ وتضعف وتكمل وتنقص وتصوّر المادة بصورة [أي تركيبها معها] عبارة عن اشتدادها واستكمالها وإذا اشتدَّ الوجود أو كمُلَ، يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك. فالاتِّحاد بين الشيئين لا بدَّ منه من جهة وحدة وجهة تعدّد. فالوحدة من جهة الوجود والتعدُّد من جهة المعنى والماهيّة» (**الأسفار**، ج 5، ص 309).

(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 293 في ما يرجع إلى التركيب الاتِّحادي بين المادَّة=

ويُشير **صدر المتألّهين** في مقطعٍ قصير إلى التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة ولوازم ذلك وخصوصيّاته فيقول:

«لا شكَّ عندنا في أنّ الهيولى ليست أمراً مُبايناً في الوجود لعلَّته القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الأمر، إذ لا وجودَ لها استقلاليّاً، بل الوجود إنّما يكون بالذات للصورة والهيولى منها بمنزلة الظلِّ من ذي الظلّ، والظلُّ أمرٌ عدميّ في الخارج إلّا أن للعقل أن يتصوَّرها شيئاً آخر غير الصورة يكون ماهيّتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمرٍ حادثٍ، كما يَتصوّر الظل معنًى آخر غير الضوء ماهيّته عدم النور ونقصانه، والحاصل أنَّ نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص إلى التمام»[1].

على الرغم من أنّ الظاهر أنَّ إشكالات **صدر المتألّهين** على التركيب الانضماميّ بين الصورة والمادّة ترد على تلك النظريّة، وأنَّ نظريَّة التركيب الاتّحادي بين الصورة والمادَّة صحيحة في نفسها، ولكننا نسأل هنا التالي: هل المادّة التي يَتحدّث عنها **صدر المتألّهين** تنطبق على نفس الهيولى الأولى المشّائية أو لا؟ وكذلك نسأل وبملاحظة أنّ رأي كافّة الفلاسفة أنّ المادّة والصورة الجسميّة لا

= والصورة انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 319، 320؛ المصدر نفسه، ج 4، ص 236، 242، 243؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 275، 282، إلى 309؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 264، 265؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 103، 159، 160، 288، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 80، 129، 243؛ **مفاتيح الغيب**، ص 407، 408، 559، 584؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 444، 445، 461، 462؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، 2 359، 360؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 969؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 172، 231؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 3، ص 305.

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 3، ص 444، 445.

يُمكن انفصالهما بل هما متلازمان ولا يُمكن وجود أيّ منهما دون الأُخرى، عن بقاء هذا التركيب الاتِّحادي بينهما؟ وكذلك الحال فيمَا استدلّ به **صدر المتألّهين** في دفاعه عن عدم إمكان الجمع بين القوّة والفعل ولو من جهتين مُختلفتين في واقعيّة واحدة بسيطة، كيف يُمكن الجواب عنه؟ وختاماً، هل هذه النظريّة صحيحة في مورد ما لو تبدَّلَ نوعٌ من الجسم إلى نوعٍ أنقص منه، أو لا تكون صحيحة حينئذ؟ والجواب عن هذه الأسئَلةِ وأسئلةٍ أُخرى يحتاج إلى مجال أوسع وهو خارج عن وظيفة هذا الكتاب.

3 ـ 7 ـ ربْط السيّال بالثابت

بيان الإشكال

ليس من المُبالغة القول بأنّ بيان كيفيَّة ربط السيّال بالثابت وأيضاً كيفيّة ربْط الحادث بالقديم هو من أشدّ مسائل الفلسفة صعوبةً وإشكالاً[1]. وسوف نتعرّض الآن للمسألة الأولى. ولبيان الإشكال لا بدَّ من تقديم بعض المقدِّمات:

1 ـ يرى الفلاسفة السابقون أنَّ الحركة التي تقع في الأجسام تنحصرُ بالكمّ والكيف والأين والوضع.

2 ـ ويَعتقد كافّة الفلاسفة أنّ الحركات المذكورة عرَضيّة؛ أي هي

---

(1) يذكر صدر المتألّهين في هذا المجال التالي: «قد تحيّرت أفهام العقلاء من المُتكلّمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم» (**الأسفار**، ج 3، ص 128). وله في موارد أخرى تعبير مشابه لهذا منها في: المصدر نفسه، ج 3، ص 69، **رسالة في الحدوث** ص 117؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 371؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1017، 2210.

من الأوصاف التي تكون نسبتها إلى موضوعاتها، أي نسبَتها للأجسام، غير ضروريّة أو بحسب الاصطلاح ليست ذاتية، وإلّا لم يكن بالإمكان انفصالها عنها، ويترتب على ذلك أن تكون الحركة التي فيها مقارنة لها. ويُطلق في الفلسفة على كلِّ متحرِّكٍ لا تكون الحركة فيه ذاتيّة تسمية «المتحرِّك بالعرَض» أو «المُتغيّر بالعرَض».

3 ـ وبناء على قانون أن كلَّ عرَضي معلّل، فإنَّ كلَّ وصف عرَضي لا بدَّ له من علّة، أو بعبارة أدّق: إنَّ كل موصوفٍ لا بدَّ له لكي يتَّصف بصفةٍ، تكون عرَضيّةً بالنسبة إليه، من علّة موجبة لكونه ذا صفة، وبعبارةٍ فلسفيَّة: لا بدَّ له من فاعلٍ وجاعلٍ يكون جعله من الجعل التأليفيّ، والذي يعني جعل الشيء شيئاً، ويَتعلَّق من جهة أخرى بالشيء من حيث كونه ذا صفة، وليس من النوع البسيط والذي هو عبارة عن جعل الشيء أو المُتعلّق بأصل جعْل الشيء. ونتيجة هذا، فإنّ كلَّ جسم مُتحرِّك، كما لا بدّ له من علّة تكون سبباً لوجوده، لا بدَّ له من علّة تكون سبباً لكونه متحرِّكاً؛ وبعبارة أدقّ: كما يَحتاج إلى جاعلٍ يُمكّنه أن يَجعل ـ بالجعل البسيط ـ أصل وجوده، فهو يَحتاج ـ لما كان متحركاً بالعرض ـ إلى جاعل يجعله متحرِّكاً بالجعل التأليفيّ. ويُطلق على هذا الجاعل اسم: «علَّة الحركة» أو «المُحرِّك» أو «علّة المُتغيّر»، لأنّه العلّة في كون الشيء مُتحرِّكاً ومُتغيِّراً، وليس علّة لأصل وجود الشيء. وبناء عليه، يُمكننا القول «إنَّ كلَّ تغيير وحركة عرَضيّة لا بدّ لها من علّة» أو «كلّ مُتغيّر ومُتحرّك بالعرض لا بدّ له من علّة» والعبارة الثانية أدقّ.

4 ـ بناء على قانون «امتناع انفكاك العلّة عن المعلول» فعلّة المُتغيِّر

مُتغيِّرة؛ أي العلّة التامّة للحركة، وبعبارةٍ أُخرى: العلَّة التامَّة للجسم المتحرِّك هي أيضاً مُتغيِّرة على التدريج ومن نوع الحركة لا التغيير الآنيّ، أي نفس المُتحرِّك.

والدليل على هذا المدّعى أنّ العلّة التامّة للحركة لا بدّ لها لأجل أن تُوجِدَ الحركة من أنْ تُوجِدَ بداية جزأها الأول، ثم بعد انعدامه تُوجدَ الجزء الثاني وهكذا، لأنَّنا ذكرنا أنّ للحركة ـ ذاتاً ـ امتداداً سيّالاً، ولا يُمكن وجود جزأين فرضيَّين منها معاً. ومتى كانت العلّة التامّة للحركة، طبقاً لقانون امتناع انفكاك العلَّة التامّة عن المعلول، مقارنة للحركة، وموجودة طيلة مدَّة الحركة، كأمر تدريجي وسيّال، فسوف يكون لها أجزاء فرضيَّة مُتشابهة ومُقارنة زماناً للأجزاء الفرضيّة من الحركة بنحوٍ يكون كلّ جزء منها علّة تامّة للجزء المُشابه له والمُقارن له زماناً من الأجزاء الفرضيّة من الحركة من غير انفصال في البين. أمّا لو كانت أمراً ثابتاً غير سيّال ولا تدريجيّ، ففي هذا الفرض لن يكون لها أجزاء فرضيّة، حتّى يكون كلّ فرض منها علّة تامّة لجزء فرضيّ مُقارن له زماناً ومُشابه له من الحركة، بل سوف يكون مجموعه أمراً ثابتاً ـ والذي نُطلق عليه C مثلاً ـ موجوداً طيلة مدّة زمان الحركة، يقوم **أولاً** بإيجاد الجزء الأوّل من الحركة، ثم بعد انعدامه يقوم بإيجاد الجزء الثاني وهكذا. ومعنى هذا الكلام أنَّه عند تحقّق الجزء الثاني من الحركة، تكون C موجودة، وهي العلّة التامّة للجزء الأوّل من الحركة، ولكنّ معلولها وهو الجزء الأوّل من الحركة يكون معدوماً، وليس المقصود من الانفكاك سوى هذا. إذاً العلّة التامّة للحركة وبعبارة أدقّ: العلّة التامّة لكون الجسم مُتحرِّكاً لا بدّ وأن تَشتمل على نوع من التغيير التدريجيّ والحركة:

«اعلم أنّ الحركَة لمَّا كانت مُتحركيّة الشيء، لأنّها نفس التجدّد

والانقضاء، فيجب أنْ تكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات وإلّا لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة، والتجدّد تجدداً، بل سكوناً وقراراً»[1].

5 ـ لا بدَّ أن تَنتهي سلسلة العلل التامّة إلى الواجب بالذات؛ والواجب بالذات علّة تامّة لكلِّ شيء دون واسطة أو مع الواسطة.

6 ـ الواجب بالذات أمرٌ ثابتٌ غير سيّال أو متحرِّك.

ولبيان هذا الإشكال، فلنفترض أنَّ جِسْماً فيه نوع من الحركة، كالحركة الوضعيّة. فطبقاً للمقدِّمة الثانية، تكون الحركة المذكورة أمراً عرَضيّاً ويكون الجسم مُتحرّكاً بالعرض، وطبقاً للمقدِّمة الثالثة، لا بدّ له في حركته من علّة تامّة، ولنرمز إليها بـ C1. وطبقاً للمقدِّمة الرابعة لا بدّ أن تكون العلّة المذكورة، أيْ C1 مُتحرِّكة أيضاً، فننقل الكلام إلى C1 فطبقاً للمقدّمتين الأولى والثانية لا بدّ أن تكون متحرِّكة بالعرض، وطبْقاً للمقدِّمة الثالثة، لا بدّ لها من علّة في حركتها ولنرمز إليها بـ C2، وهي أيضاً مُتحرِّكة طبقاً للمقدِّمة الرابعة. وكذلك الحال مع C2 فإنَّها بحاجة في حركتها إلى علّة، مثل C3، وهكذا. والنتيجة هي أنَّ للحركة ـ أو بعبارةٍ أدقّ: للجسم المُتحرِّك من جهة الجعل التأليفيّ ـ سلسلة من العلل التامّة المُترتِّبة بنحو مقارنٍ زماناً. أمَّا طبقاً للمقدِّمة الخامسة، لا بدَّ وأن تنتهي هذه السلسلة إلى الواجب بالذات ـ وإلا لزم الدور أو التسلسل، بمعنى أنّ لكلّ حركة علّة مُترتِّبة مُقارنة زماناً دون أيّة نهاية، أو بعبارةٍ أُخرى: لكلُّ جسم مُتحرِّك، من حيث الجعل التأليفيّ، سلسلة لا نهاية لها من العلل المُترتِّبة بنحوِ مقارنٍ زماناً، وباختصار سلسلة لا

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 61.

نهاية لها من المُتغيّرات المُترتِّبة بنحو متقارنٍ زماناً ـ وطبْقاً للمقدِّمة السادسة فإن الواجب بالذات ثابتٌ وليس متحرّكاً ولا مُتغيراً ولا سيّالاً، مع أنّه وطبْقاً للمقدِّمة الرابعة لا بدّ أن تكون علّة المُتغيّر مُتغيِّرة. والخلاصة أنَّ الإشكال هو في أنَّ هذه المُقدِّمات غير مُنسجمة مع بعضها، بنحوٍ لا بدَّ من رفع اليد إمّا عن قانون «علّة المُتغيّر مُتغيّرة» ويرجع ذلك في الحقيقة إلى رفع اليد عن قانون «امتناع انفكاك المعلول والعلَّة التامَّة عن بعضهما البعض» أو التخلّي عن الاعتقاد بالواجب بالذات أو القول بالدور أو التسلسل أو التغيير في الواجب بالذات:

«لقائلٍ أنْ يقول: إذا كان وجود كلِّ متجدِّد مسبُوقاً بوجود متجدِّد آخر يكون علّة تجدده، فالكلام عائدٌ في تجدّد علّته وهكذا في تجدّد علّة علّته، فيُؤدّي ذلك إمّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغيّر في ذات المبدَأ الأول، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً»[1].

وكما هو واضحٌ ممّا تقدّم فإنَّ جذر هذا الإشكال يعود إلى عدم تلاؤم العلّة التامّة للحركة مع قانون «علّة المُتغيّر مُتغيّرة». نعم، ليس من الضروريّ لبيان هذا الإشكال التركيز على العلّة التامّة النهائيّة للحركة، بل يُمكننا الاعتماد على ثبات الطبيعة والهيولى، التي هي من أجزاء العلّة التامّة المُباشرة للحركة. أي أنّ بإمكاننا تغيير المُقدّمتين الخامسة والسادسة لتصيرا بهذا النحو:

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 68؛ وقد تعرّض صدر المتألّهين لهذا الإشكال في موارد متعدِّدة تارة بنحو تفصيليّ وأُخرى بنحو إجمالي وبأنماط مُختلفة منها في: **الأسفار**، ج 3، ص 56؛ **الشواهد الربوبيَّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 108، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 84؛ **رسالة في الحدوث**، ص 45، 47؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 101، 273؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33.

5 ـ إنّ العلّة التامّة المُباشرة للحركة ليست أمراً بسيطاً، بل هي مجموعة تشتملُ على أجزاء منها الطبيعة أو الصورة النوعيّة الموجودة في الجسم، والتي هي العلّة الفاعليّة للحركة، والهيولى وهي العلّة القابلة لها.

6 ـ وطبقاً لرأي الفلاسفة السابقين فإن الطبيعة الموجودة في الأجسام وكذلك الهيولى ثابتة بالذات، لأنّهما معاً جوهران؛ والجوهر إنّما يكون مُتغيِّراً ومُتحرِّكاً بالذات متى كان سيّالاً؛ أي متى كان مُشتملاً على الحركة الجوهريّة، وهؤلاء الفلاسفة يُنكرون ذلك.

ومن الواضح أنَّ العلَّة التامَّة المذكورة لو لم تكن تشمل سوى الهيولى والصورة، لكان الإشكال على حاله، لأنّهما معاً ثابتان، ونتيجة ذلك فلا بد أن تكون العلّة التامّة للحركة أمراً ثابتاً، مع أنّه من غير المُمكن أن تكون ثابتة طبقاً لقانون «علّة المُتغيّر مُتغيِّرة». وقد تبنّى هؤلاء الفلاسفة طريقين لحلّ هذا الإشكال:

1 ـ سعى بعضهم لحلِّ الإشكال من خلال النظر إلى العلّة، ولذا التزم بأنّ للعلّة التامّة جزءاً أو أجزاء أُخرى، مثل P وهو جزء سيّال وتدريجيّ. ومن الواضح أنّ العلّة التامّة في هذا الفرض، والتي هي عبارة عن مجموع الصورة والهيولى والجزء أو الأجزاء، سوف تكون سيّالة ومُتحرِّكة، لأنَّه ليس من الضروريّ حتّى يكون المجموع المكوَّن من أجزاءَ سيَّالاً ومُتحرِّكاً، أن تكون كافَّة أجزائه سيّالة، بل يَكفي أن يكون أحد تلك الأجزاء كذلك. وبالنظر إلى الجزء المذكور السيال والتدريجي، أقصد P، والذي له أجزاء فرضية يوجد بعضها في أثر بعض، فإن معنى السيال والتدريجي والمتحرك من علته التامة. هو أن تكون العلة الفاعلة أو الطبيعة، مع الهيولى

والجزء الفرضي الأول من P علّة تامة للجزء الأوّل من الحركة، ومع الجزء الثاني الفرضي علّة تامة للجزء الفرضي الثاني وقس على ذلك. وبعبارة أدق: إنّ الطبيعة بشرط تحقّق الجزء الفرضي الأوّل من P تقوم بإيجاد الجزء الفرضيّ الأوّل من الحركة في الهيولى الموجودة في الجسم، وكذلك بشرط تحقّق الجزء الفرضي الثاني من P تقوم بإيجاد الجزء الفرضي الثاني من الحركة:

«الحكماء، **كالشيخ الرئيس** وغيره، مُعترِفون بأنَّ الطبيعة ما لم يتغير لا يُمكن أن تكون علّة الحركة إلّا أنّهم قالوا: لا بدّ من لحوق التغيّر لها من خارج، كتجدّد مراتب قُرب وبُعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعيّة وكتجدّد أحوالٍ أُخرى في الحركات القسريّة وكتجدّد الإرادات والأشواق الجزئيّة المُنبَعثة عن النفس على حسب تجدّد الدواعي الباعثة لها على الحركة»[1].

2 ـ اتَّجه بعضهم ناحيةَ المعلول لحلِّ الإشكال، فلذا عرّفوا المعلول بأنّه المُتغيّر بالذات، وليس بحاجة إلى علّة في تغيّره؛ أي أنّه مُستغنٍ عن العلّة المُتغيّرة. فلا يرى هؤلاء العلّة التامّة المذكورة في الأساس علّة للمُتغيّر حتّى يلزم بحكم قانون أن «علّة المُتغيِّر مُتغيِّرة» أن تكون مُتغيِّرة ومُتحرِّكة؛ لأنَّ الطبيعة تقوم بإيجاد أمرٍ مُتغيّر بالذات وليس بحاجة إلى علَّة مُتغيِّرة.

الحلّ عن طريق الأحوال المُتواردَة

تبنّى **ابن سينا** الطريق الأوّل. وقدم حلّاً للإشكال عن طريق ضم

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 65؛ وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 109، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85؛ **رسالة في الحدوث**، ص 47؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 101، 373؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 395، 396.

سلسلتين من الأحوال المُتواردة التدريجيّة إلى الطبيعة الثابتة للجسم. فلو نظرنا مثلاً إلى حجر في حال السقوط، فإن له في كلِّ آنٍ بالنسبة للغاية المطلوبة في هذه الحركة ـ وهي الكون في الحيّز الطبيعي، أو الكون على الأرض ـ درجةً من القُرب لم تكن له قبل ذلك الآن، ولن تكون بعده. وله في كلِّ آنٍ جزءٌ من الحركة، غير الجزء الذي له قبل ذلك الآن أو بعده. ومُراده من سلسلتي الأحوال المُتواردة التدريجيّة تلك الدرجات المُتسلسلة من القرب والأجزاء المُتسلسلة من الحركة التي تتصف بها الطبيعة ـ حين حركتها ـ بالتدريج وعلى نحو اتصالي بحيث لا يكون لها في آنين درجة واحدة من القرب أو جزءٌ واحدٌ من الحركة. ويرى **ابن سينا** أنَّ الطبيعة، والتي هي أمرٌ ثابت، إذا ضمت إلى الهيولى وإلى درجة القرب الخاصة كانت علة تامة لتحقق الجزء الخاص من الحركة، وإذا ضمت إلى هذا الجزء من الحركة كانت علة تامة لتحقق الدرجة اللاحقة من القرب، وهي إذا ضمت ـ يعني الطبيعة ـ إلى درجة القرب هذه كانت علة للجزء اللاحق من الحركة وهكذا؛ وبعبارةٍ أُخرى: الطبيعةُ التي لها درجة خاصّة من القُرب هي علَّة فاعليّة لتحقّق جزء خاصٍ من الحركة، والطبيعة التي تشتمل على هذا الجزء من الحركة هي علّة فاعليّة لتحقّق جزءٍ لاحقٍ من القُرب وقِسْ على هذا. وبشكلٍ عام فالذي يحقق هذا الدور في كافّة الحركات الطبيعيّة، هو درجات متسلسلة من القُرب إلى الغاية المطلوبة من الحركة وفي الحركات القسريّة القوّة التدريجيّة القاسرة، وفي الحركات الإراديّة، الإرادات المُتسلسلة التدريجيّة الناشئة من نفس الإرادة.

«إنَّهم صحَّحوا استناد التغيّر، كالحركة، إلى الثابت، كالطبيعة، على زعمهم بأنْ أثبَتوا في كلِّ حركة سلسلتين: إحداهما سلسلة أصل الحركة، والأُخرى سلسلة مُنتظمة من أحوال مُتواردة على الطبيعة،

كمراتب قربٍ وبُعد من الغاية، قالوا: فالثابت كالطبيعة، مع كلِّ شطرٍ من إحدى السلسلتين علّة لشطرٍ أُخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المُستحيل»[1].

وقد أورد **صدر المتألّهين** على هذه الحلول العديد من الإشكالات. من ذلك أنّه، وطبْقاً لهذا الرأي، فإنّ أوّلَ درجة قرب من الأجزاء علّة تامّة لأوّل جزء من الحركة وبشكل عام كلُّ درجة قربٍ من الأجزاء هي علة تامة لدرجة من الحركة تحصل بعدها، إذاً في زمان وجود المعلول ـ يعني جزء الزمان الذي نتحدث عنه ـ تكون درجة القرب التي هي من أجزاء علته التامة معدومة لتحصل محلها درجة قرب جديدة. ولمَّا كان الكل ينتفي بانتفاء الجزء إذاً فلا تحقق لأي جزء من أجزاء العلة التامة في زمان وجود ذاك الجزء من الحركة، وهذا هو نفس محذور انفكاك المعلول عن العلّة التامّة، والذي التزمنا للهدف منه بقانون علّة المُتغيِّر مُتغيِّرة. إذاً طريقُ الحلِّ هذا غير صحيح. وبعبارةٍ أُخرى: الأحوال المُتواردَة التي فرضها **ابن سينا** من غير المُمكن أن تكون من أجزاء العلّة التامّة، وإلّا لم تكن مُقارنة للمعلول زماناً، فتكون من العلل المُعدّة، مع أنَّ الكلام في العلل التامّة المُوجبة لا في العلل المُعدّة:

«أقول: هذا الوجه غيرُ كافٍ في استناد المُتغيِّر إلى الثابت. فإنّ الكلام في العلّة المُوجبة للحركة، لا في العلّة المُعدّة لها، فإنّ الحركة معلولة وكلُّ معلول لا بدّ له من مُوجب لا ينفكّ ولا يتأخّر عنه زماناً [والأجزاء المفروضة من كلِّ سلسلة تنفكّ وتتأخّر زماناً عن

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 65، 66؛ وانظر أيضاً: **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 109 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85؛ **رسالة في الحدوث**، ص 48؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 101؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 396.

الأجزاء التي فُرض أنّها علّة لها]»[1].

إنّ طريقَ الحل الحقيقي لهذه الإشكالية، يمكن في العثور على أمرٍ يكون فيه التغيّر أو الحركة أمراً ذاتيّاً، لأنَّنَا ما دُمنا نلحظ الحركات العرَضيّة والمُتغيّر بالعرض، فإنَّنا سوف نبقى بحاجة إلى علّة لهذه الحركة أي إلى علّة للمُتغيِّر، وطبقاً للمقدِّمة الرابعة فلا بدَّ وأن تكون مُتغيِّرة، وهذا مُستلزم للتسلسل. وأمّا لو توصّلنا إلى حركة ذاتيّةٍ، ومُتغيِّر ومُتحرِّك بالذات، فبحكم مقولة إنَّ الذاتيّ لا يُعلّل، لا تكون مثل هذه الحركة بحاجة إلى علّة، وبعبارة أدقّ: لا يحتاج مثل هذا المُتغيّر والمُتحرّك إلى علّةٍ ليكون مُتغيراً ومُتحرّكا؛ لأنّ المُتغيّر والمُتحرّك بالذات لا يحتاج إلى جاعل يكون بسبب جعله التأليفي مُتغيِّرا ومُتحرِّكاً أيْ لا يَحتاج إلى علّة للتغيّر حتّى تكون تلك العلَّة مُتغيِّرة بمُقتضى أنّ علَّة المُتغيِّر مُتغيِّرة، ليلزم الدور والتسلسل، بل يَحتاج إلى جاعلٍ يجعله بالجعل البسيط فقط:

«إنَّ تجدد الشيء إن لم يكن صفةً ذاتيّةً له، ففي تجدّده يَحتاج إلى مُجدّد وإن كان صفة ذاتيّة له، ففي تجدّده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متَّجدداً، بل إلى جاعل يجعل نفسه بسيطاً»[2].

وفي طريق الحلِّ الإجمالي الذي أشرنا إليه سابقاً، إشارة إلى هذا الأمر أيضاً، وإن لم يُكتب له التوفيق إلى عصر **صدر المتألّهين**. وطريق الحلِّ هذا هو ما سلكه **شيخ الإشراق**.

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 66؛ وانظر: **رسالة في الحدوث**، ص 48.

(2) **الأسفار**، ج 3، ص 68؛ وانظر أيضاً: **رسالة في الحدوث**، ص 51؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33: «والتجدّد والحدوث إذا كان زائداً على ذات الشيء ونحو وجوده فهناك يعود الكلام إلى سبب الحدوث [والتجدّد]، وأمّا إذا لم يكن الحدوث [والتجدد] زائداً على ذات الشيء بل يكون وجوده على نحو التجدّد والانقضاء، فلا يَحتاج إلّا إلى علَّة لنفس ذاته المتجدّد لا لتجدده».

الحلّ عن طريق التغيير الذاتيّ للحركة

يرى **شيخ الإشراق**، أنّ الأمر الذي يكون التغيّر فيه ذاتيّاً، بنحو يكون التغيّر مأخوذاً في تعريفه، هو الحركة التي عُرّفَت بأنَّها التغيّر التدريجيّ والحدوث والزوال المُستمرّان. وطبْقاً لهذا الرأي، فالطبيعة الموجودة في كلِّ جسم، بمقتضى الظروف والأحوال الخارجيّة، تكون موجبةً لإيجاد الحركة في الشيء، دون أنْ يَلزَم أن تكون الطبيعة أو الهيولى أو الأجزاء الأُخرى من العلّة التامّة مُتغيِّرة:

«لا شكَّ في وجود أمرٍ حقيقته مُستلزمة للتجدّد والسيلان وهو ... عند القوم الحركة والزمان»[1].

ويرى **صدر المتألّهين** أنَّ طريق الحلِّ هذا غير غير مقبول؛ لأنه ـ خلافاً **لشيخ الإشراق** الذي تبنّى القول بأنَّ الحركة مقولة، وأنَّها شيء مقابل سائر الأشياء ـ يرى أن الحركة نحوٌ من وجود المقولة، التي هي مسافة الحركة وليست مقولة، ووفق هذا المبدأ يصبح معنى تحقق الحركة في المقولة تحقق فرد منها بنحو الوجود السيّال، لا بمعنى عروض فردٍ من مقولة تسمى الحركة على فردٍ من مقولةٍ أُخرى: فالحركة ليست في نفسها وجوداً مُغايَراً لوجود سائر الأشياء، وبحسب الاصطلاح هي ليست هويّة خارجيّة، بل هي مجرّد مفهومٍ مُنتَزع من وجود شيء آخر هو المسافة. وبعبارةٍ أُخرى: الحركة في الشيء صورةٌ أُخرى عن نفس ذلك الشيء في الذهن، وليس صورة عن شيءٍ آخر يكون عارضاً عليه. ومن الواضح أنَّ هذا الأمر خارج

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 68؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 7، ص 284؛ **رسالة في الحدوث**، ص 51؛ **المشاعر**، ص 65؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 394؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33.

عن باب الجعل، فلا المجعول شيء ولا الجاعل شيء. وبعبارةٍ فلسفيَّة: الحركة ليست وجوداً في نفسه، مع أنَّ الجعل مُتفرّع على وجود الشيء في نفسه؛ فلا بدَّ وأن يكون للجاعل وجودٌ في نفسه وللمجعول كذلك. وطبقاً لهذا الرأي يكون جعل الحركة بمعنى جعل فردٍ من مقولة يكون نحو وجود سيال، وذلك خلافاً لحالة السكون التي هي فردٌ من مقولة مجعولةٍ تفتقد لهذا النحو من الوجود. وبناء عليه، يكون المُراد من كون الحركة بحاجةٍ إلى جاعل، هو أنَّ الشيء الذي تكون الحركة نحواً من وجوده لا بدَّ له من جاعلٍ. ومن الواضح أنَّ هذا الشيء ليس سوى نفس الفرد السيَّال من المقولة التي هي مسافة الحركة، كالكمِّ والكيف والأين والوضع. وبهذا البيان يَظهر أنَّنا عندما نقول: «الجسم مُتحرِّك في وضعه» فهذا يعني أن لدينا في الخارج جسماً حلَّ فيه شيءٌ آخر له وجود سيال يُطلق عليه الوضع؛ أي أنَّ لدينا في الخارج أمرين: الجسم والوضع، والحركة صورة ذهنيَّة أُخرى عن نحو وجود الوضع، لا أنَّ الحركة في الوضع هي أيضاً شيء ثالثٌ يحلُّ في الجسم، وعندما نقول: «إنَّ الطبيعة تجعل الجسم بالجعل التأليفيِّ مُتحرِّكاً في الوضع» فهذا يعني أنَّ الطبيعة تجعل في الجسم وصفاً سيّالاً، أو بعبارة أدقّ: تجعل للجسم وضعاً سيَّالاً. وبكلمةٍ مُختَصرة، إنّه بناء على أنَّ الحركة لا وجود لها في نفسها، بل هي نحو من الوجود، يرجع «جعل الحركة في المقولة» إلى «جعل الجسم ذا فرد سيّال من تلك المقولة» وهو جعل تأليفيّ يصبح المجعول فيه أعني الجسم مُتغيّراً بالعرض، وبحكم قانون أنَّ علّة المُتغيِّر مُتغيِّرة، فلا بدَّ أن تكون الطبيعة مُتغيِّرة أيضاً وهكذا. والتعبير الذي يَعتمده **صدر المتألّهين** عن هذا الإشكال هو أنَّ الحركة أمر نسبيّ ولا يتعلّق بها الجعل:

«أمّا نفس الحركة، فقد علمت أنّه لا هويَّة لها إلّا تجدّد أمرٍ

وتغيّره لا المُتجدّد، فهي نفس نسبة التجدّد، لا الذي بها التجدد»[1].

الحلّ عن طريق التغيّر الذاتيّ في الزمان

استبدل بعض الفلاسفة الحركة بالزمان. ويرى هؤلاء أنّ ما يكون التغيّر فيه ذاتيّاً ولا يتوقّف على جعلٍ في تغيّره هو نفس الزمان، لأنَّ الزمان، وطبقاً لما عرّفوه به، هو الكمّية أو الامتداد السيّال، إذاً السيلان والتغيّر ذاتيٌّ فيه[2].

ويرى **صدر المتألّهين** أنَّ طريق الحلِّ هذا يُواجه نفس الإشكال الذي أوردناه على **شيخ الإشراق**، لأنَّ الزمان هو مقدار الحركة وطبعاً فهو لا هويَّة خارجيَّةً له كالحركة، بل هو أمرٌ نسبيّ خارجٌ عن باب الجعل[3].

الحلّ عن طريق الفرد السيّال للمقولة العرَضية

يُمكننا هنا تقديم طريقِ حلّ آخر، من خلال استبدال نفس العرضي الذي هو مسافة الحركة، والذي له نحو من الوجود السيال، بالحركة والزمان. وبعبارةٍ أُخرى: الأمر الذي يكون التغيّر فيه ـ في هذا الحل ـ ذاتيّاً هو نفس الفرد السيّال من المقولة التي هي مسافة الحركة، كالفرد السيّال للوضع في الحركة الوضعيّة. لأنّ السيلان

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 67؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 129؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 284؛ **رسالة في الحدوث**، ص 52، 53، 119؛ **المشاعر**، ص 65؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1021؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 394.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 68؛ **رسالة في الحدوث**، ص 51، 52؛ **العرشيّة**، ص 231.

(3) انظر: **رسالة في الحدوث**، ص 53، 54؛ **العرشيّة**، ص 231.

والتغيّر والحركة حسب **صدر المتألهين**، هي نحو وجود المسافة بحيث تكون حركة الجسم في الوضع بمعنى تحقق الوضع على نحو الوجود السيال في الجسم. ومن جهةٍ أُخرى، فإن نحو وجودِ كلّ واقعيّة حسب الفلاسفة أمرٌ ذاتيٌّ لها، وبمقتضى أنَّ الذاتيَّ لا يُعلّل، لا تحتاج الواقعيّة المذكورة إلى جعلٍ لنحوِ وجودها هذا؛ أي أنّها تستغني عن الجعل التأليفيّ. إذاً الحركة في كلّ مقولةٍ هي أيضاً شيء ذاتيّ في الفرد السيَّال منها، وهذا الفرد من المقولة لا يَحتاج إلى جعلٍ تأليفي لتكون له هذه الحركة. ولا يردُ على هذا الكلام الإشكالُ الوارد على طريق الحلّ السابق، وذلك لأنَّ الأعراض من المقولات، والمقولات ليست أموراً نسبيَّة كالحركة والزمان، حتّى تكون فاقدةً للوجود في نفسها، وتكون خارجةً عن باب الجعل، بل هي أمور حقيقيّة، وأشياء خارجيّة، بمعنى أنَّ كلَّ واحدةٍ منها هي صورة لواقعيَّة خاصّة غير الواقعيَّة التي تحكي عنها صورة ماهويّة أُخرى، إذاً بإزاء كلّ واحدة منها واقعيَّة خاصّة؛ أي أن لها وجوداً في نفسها ولذا تكون مجعولة. وينتج عن هذا أنَّ الأعراض المذكورة في عين حاجتها إلى الجعل في أصل الوجود، لا تحتاج إليه في حركتها وسيلانها؛ أي أنها مُتغيِّرة ومُتحرِّكة بالذات، فهي ليست بحاجة إلى علّة للتغيّر حتّى تكون مشمولة للمقدِّمات المذكورة ونقع في الإشكال[1].

وقد أشار **صدر المتألّهين** إلى طريق الحلّ هذا، ضمن كلام له لدفع إشكال مقدّر:

---

(1) لم يتمَّ التعرّض لهذا الجواب في الكتب الفلسفيّة، ولعلَّ السبب في ذلك وضوح الإشكال فيه لدى الفلاسفة، ولكن بملاحظة أنّ الحركة أمر نسبيّ وغير مجعول وأنّ السيلان ذاتيّ للفرد السيّال من المقولة، يكون التعرّض له معقولاً لا سيّما بالنسبة لأكثر المبتدئين.

«أمّا الأعراض، فهي تابعةٌ في الوجود لوجود الجواهر الصوَريّة، [فالذاتيّة لا بدّ أن تتمّ في هذه الجواهر لا في تلك الأعراض]»[1].

فالعرَض وإن كان ـ خلافاً للحركة والزمان وسائر الأمور النسبية ـ له وجود في نفسه، وكان في الخارج شيئاً مقابل سائر الأشياء فهو يقعُ موضوعاً للجعل، ولكنّه ليس وجوداً لنفسه بل هو وجودٌ للجوهر. ومعنى هذا الكلام أنّه لا شأنَ للعرَض ولا لأوصاف العرَض إلّا أنْ تكون وصفاً للجوهر الذي هو محل العرَض والموصوف به. ومن هنا لا معنى لكون العرض موجوداً سوى عروضه على الجوهر، ولا معنى لجعل العرض إلّا جعل الجوهر الذي له العرض، وهو الجعل التأليفيّ للجوهر، ولا معنى لتغيّر العرَض سوى كون الجوهر مُتحرِّكاً في العرَض، ولا معنى لكون العرَض سيّالاً سوى تحرّك الجسم في العرَض. فمعنى أنَّ الجاعل مثلاً جعل وضعاً سيَّالاً، هو أنَّه يجعل للجسم وضعاً سيَّالاً، وهذا بمعنى أنَّ الجسم يَتحرّك في الوضع (لا بمعنى أنَّه يجعل وضعاً هو مُتحرِّك بالذات) فيكون أيضاً جعلاً تأليفياً للجسم. والمجعول فيه أيِ الجسم هو أيضاً مُتغيِّر بالعرض، لنصلَ بحكم أنَّ علَّة المُتغيِّر مُتغيِّرة إلى الحاجة إلى علّة مُتغيِّرة فيبقى الإشكال:

«إنَّ المقولة العرَضيّة ليس وجودها في نفسها لنفسها حتّى يكون

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 67؛ وتجد كلاماً مُشابهاً لهذا التعبير في كلمات صدر المتألّهين هنا وهناك. من ذلك قوله: «وشيء منها [أيْ من الحركة والزمان] لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث والقديم [وكذا في ارتباط المُتغيّر والثابت] وكذا الأعراض لأنّها تابعة في الثبات والتجدّد لمحالّها» (**المشاعر**، ص 65). «ما به المتحرّكية نفس الطبيعة في الحركات الذاتيّة، لأنّ الأعراض أيضاً، كالكم والكيف والأين والوضع في تجدُّدها وثباتها تابعة للأجسام الطبيعيّة» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 394).

منعوتاً بنفسها فتكون متجدِّدة، كما كانت تجدّداً، وإنَّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهريّ، فحركة الجسم مثلاً في لونه تغيّره وتجدّده في لونه الذي هو له لا تجدُّد لونه»[1].

نعم، إذا كان للعرَضُ وجود لنفسه، فلن يتحقّق فردٌ سيّال للعرَض بمعنى كون الجسم مُتحرّكاً في العرض، ولن يكون جعل مثل هذا الفرد بمعنى تحرّك الجسم في العرَض والذي هو جعلٌ تأليفيّ للجسم، بل في هذا الفرض سوف يكون جعله بسيطاً وتحققه بمعنى كونه مُتحرّكاً في نفسه ـ لا تحرّك الجسم فيه ـ ولمَّا كانت الحركة والسيلان ذاتيَّين له، كان مُتحرّكاً بالذات ولم يكن بحاجة إلى علَّة، وبهذا ينحلُّ الإشكال. إذاً صرفُ كونه وجوداً في نفسه لا يكفي لحلّ الإشكال، بل لا بدَّ من كونه وجوداً لنفسه[2].

الحلُّ عن طريق الحركة الجوهريّة

ظهرَ ممَّا تقدّم أنَّ **صدر المتألّهين** يرى أنَّ التغيّر والسيلان ذاتيان في الحركة والزمان، وهما ذاتيّان للفرد من المقولة العرَضية الذي له نحوٌ من الوجود السيَّال، وعلى الرغم من ذلك فإنه لمَّا لم يكن لأيٍّ منهما وجودٌ في نفسه لنفسه، لم يكن أيٌّ منهما مُتحرّكاً، حتّى يقعَ الكلام عن كونه مُتحرّكاً بالذات أو بالعرَض، بل المُتحرّك الحقيقيّ هو الجسم فقط، والذي هو جوهر له وجود في نفسه لنفسه، ولا شكّ في أن ـ طبْقاً للمقدّمة الأولى والثانية ـ الجسم بالنسبة للحركات المذكورة هو دائماً مُتغيِّرٌ ومُتحرِّكٌ بالعرَض وبالتبع لا بالذات،

---

(1) **نهاية الحكمة**، المرحلة التاسعة، الفصل الثامن.

(2) تعرّضَ الأستاذ المطهّري لهذا الطرح وللجواب عنه في كتبه. انظر: **مجموعة آثار**، ج 11، ص 298، 299.

وبمُوجب المقدِّمة الثالثة والرابعة يبقى الإشكال على حاله. إذاً يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية وهي أنَّ مجرَّد كون صفة التغيّر بالنسبة إلى شيء صفة ذاتيّة لا يكفي لحلِّ المشكلة، بل لا بدَّ أن يكون لذلك الأمر وجودٌ في نفسه، ولا يَكفي كذلك مجرّد كون وجوده في نفسه بل يجب أن يكون وجوده لنفسه. وعليه، فلا بدَّ لحلِّ هذا الإشكال من الوصول في سلسلة علل الحركة إلى أمرٍ يكون **أولاً** له وجود في نفسه، حتّى يكون مجعولاً، **وثانياً**، يكون له وجود لنفسه ليُمكن أن يكون مُتحرِّكاً، **وثالثاً**، أن تكون حركته ذاتيّة له حتّى يكون متحرّكاً بالذات؛ وهذا يعني أن مشكلة ربط السيَّال بالثابت من وجهة نظر **صدر المتألّهين** سوف تنتهي لجهة أن الجوهر، ـ الذي تقدّم في الفصل السابق ـ ليس شيئاً مُغايراً للطبيعة الموجودة في الجسم هذا **أولاً، وثانياً**، لأن له حركة جوهريّة لا تنفل عنه ـ ولا يَقتصر أمره على الحركات الكميَّة والكيفيَّة والوضعيَّة والأينيَّة التي هي عرَضيّة على الجوهر ـ لأنَّه كما يكون تحقّق الحركة في العرض بمعنى تحقّق فرد من العرض بنحو الوجود السيَّال، يكون تحقّق الحركة في الجوهر بمعنى تحقّق فرد من الجوهر بنحو الوجود السيَّال. إذاً التغيّر والسيلان والحركة في الحركة الجوهريّة هي نحو من وجود الجوهر الجسمانيّ وهي أمرٌ ذاتيٌّ له. وبكلمةٍ موجزة: إنّما يُمكن حلُّ الإشكال متى كانت الطبيعة، والتي هي علّة الحركات العرضية، متحركة بحركة جوهريّة، أي كانت أمراً سيّالاً:

«لا مخلصَ عن هذا [الإشكال] إلّا بأنْ يُذعن بأنّ الطبيعة جوهر سيّال»[1].

---

(1) انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 394؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 61، 62، 68؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 285؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد=

فالطبيعة السيّالة للجسم لمَّا كانت مُتحرِّكة كانت علّة للحركات العرضيَّة الموجودة في الجسم، ولمَّا كانت مُتحرِّكة بالذات لا بالعرَض، لم تكن بحاجة إلى علّة حتّى يلزم التسلسل بحكم أنَّ «علّة المُتغيّر مُتغيّرة»، بل هي فقط بحاجة إلى علَّة تكون سبباً لإيقاء أصل وجودها بالجعل البسيط؛ وبعبارةٍ أُخرى: الطبيعة السيَّالة في الجسم هي بنفسها علّة للتغير والحركة لكنَّها ليست بحاجة إلى علّة تكون متغيرة، بل علَّتها علَّة الثابت؛ أي أنها لمَّا كانت مرتبطة بمعلولاتها ـ وهي الحركات العرَضيَّة أو الأفراد السيَّالة للمقولات ـ كانت سيَّالة، ولمَّا كانت من جهة مُرتبطةً بعلّتها أي الموجود المجرّد التامّ والثابت المحض، كانت أمراً ثابتاً، وبعبارةٍ أُخرى: الطبيعة ثابتة من جهةٍ ومُتغيِّرة من جهةٍ أُخرى. فهي من الجهة التي هي بها ثابتة، ترتبط بعلَّتها التي هي أمر ثابت، ومن الجهة التي هي بها متغيرة ترتبط بمعلولاتها المتغيرة والمتحركة.

«الطبيعة بما هي ثابتة مُرتبطة إلى المبدَأ الثابت، وبما هي متجدِّدة يرتبط إليها تجدّد المُتجدِّدات»(1).

إشكالٌ وجواب

والآن يُمكننا نقلُ الكلام إلى نفس الطبيعة السيَّالة للجسم، وإيراد الإشكال من جديد: كيف يُمكن للجوهر الصوَريّ والذي هو عين السيلان ـ أي الذي له أجزاء فرضيّة لا يُمكن أن تُوجد معاً ـ

= صدرا، ص 108، 109، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 85؛ **مفاتيح الغيب**، ص 366؛ **رسالة في الحدوث**، ص 49؛ **العرشيّة**، ص 15؛ **المشاعر**، ص 65؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1022؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 394؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33، 275.

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 68.

أن يكون معلولاً لعلّة ثابتة؟ أفلا يَستلزم ذلك انفكاك المعلول عن علّته التامّة، وذلك لأنّه حين تحقق الجزء الفرضيّ الثاني من الطبيعة يَنعدمُ الجزء الأوّل منها مع أنَّ العلّة التامّة له والتي هي علّة الجزء الثاني موجودة أيضاً؟ وبعبارةٍ أُخرى: لماذا عندما نصل إلى المُتحرّك بالذات ولا نكون بحاجة إلى الجعل التأليفي ونقف أمام الجاعل البسيط فقط لا نواجه إشكالاً؟ وفي الأساس كيف يُمكن أن يكون الشيء من جهةٍ أمراً ثابتاً، ومن جهةٍ أُخرى أمراً سيّالاً؟ فهو بأيّ لحاظٍ يكون ثابتاً وبأيّ لحاظٍ يكون سيّالاً؟[1]

والجواب عن هذا الإشكال هو أهمُّ من حلِّ الإشكال المبحوث عنه في موردنا، لأنَّ القضية الجوهرية في كيفيّة ربط السيَّال بالثابت هي بالدقّة هذا الإشكال. وللإجابة عنه لا بدَّ من الالتفات إلى أنّنا ما دُمنا نلحظ الحركات العرَضيّة والأفراد السيّالة للأعراض، فهذا يعني أنَّ المعلول أي الحركة أو الفرد السيّال من العرض أو بعبارةٍ أدقّ: ، المُتحرّك بالعرض، والعلَّة أيضاً، أي الجوهر الصوَري، كلاهما زمانيّ، وبناء عليه، يكون للحكم بتقارنهما زماناً أو التقدّم

(1) لم يتعرّض صدر المتألّهين في كتبه لهذا الإشكال، ولكنّه أجاب عنه مرات عدَّة؛ أي قام ببيان أنّ الموجود الزمانيّ بالنسبة للموجود غير الزمانيّ ليس زمانيّاً؛ ويترتّب مع ذلك، أنّ الجسم السيّال بالنسبة للموجود غير الزمانيّ هو أمر ثابت وليس سيّالاً؛ مثلاً في الجواب عن الإشكال التالي: «إنّ إرادته تعالى بإحداث حادث إما أزليَّة أو حادثة... وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أُخرى ويلزم التسلسل» يقول: «إنّ هذه الشُّبهة ونظائرها إنّما نشأت من قياس إرادته تعالى إلى إرادتنا... ومن توّهم أنّ الزمانيّات مُتَّصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته تعالى وعلمه وإرادته [كما تكون كذلك بالقياس إلينا] وليس الأمر كذلك». وكما سوف نرى فهو يُصرّح في موارد متعدِّدة أُخرى بهذا الأمر. انظر في ما يرتبط بهذا الإشكال وبالجواب عنه: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 281، الهامش رقم 1.

أو التأخر فيهما معنى. نعم، إذا لم يقترنا زماناً وكان بينهما تقدّم وتأخّر، بمعنى وجود قطعة من الزمان يكون إمَّا المعلول موجوداً فيها دون علّته التامّة أو العكس، فهذا معناه انفكاك المعلول عن علّته التامّة. إذاً لمّا كانت الحركة العرَضيّة ـ أو الفرد السيّال من العرَض أي المُتحرِّك بالعرَض بعبارة أدقّ ـ وعلّتها كلاهما أمرين زمانيين، كانت المعيَّة بينهما بمعنى تقارنهما زماناً، وانفكاكهما بمعنى عدم تقارنهما زماناً. في المقابل، عندما نلحظ الحركات الذاتيَّة والأفراد السيّالة للجوهر، فالمعلول أي الفرد السيّال من الجوهر أو المُتحرِّك بالذات، وإن كان زمانيّاً وله عمر طويل، ولكن علّته أمرٌ مجرّدٌ تامّ، إذ قد ثبتَ في الفلسفة أنَّه من غير المُمكن أن يكون الجسم والأمور الجسمانيّة مُفيضاً للوجود؛ أي أنَّ الجعل البسيط يختصّ بالمجرّدات التامّة، وهي الموجودات الفاقدة للهيولى والقوّة والاستعداد، ولذا لا يُمكننا تصوّر أيّ تغيير فيها حتَّى من مثل الحركة، والتي هي خروج تدريجيّ من القوّة إلى الفعليّة؛ أي، هي الثابت المحض. وتبَعاً لذلك، لا يكون هناك معنى لفرضِ الزمان والذي هو مقدار الحركة فيها؛ وبعبارةٍ أُخرى: هي فاقدة للامتداد السيّال، وبعبارةٍ ثالثة: هي ممّا وراء الزمان. ولهذا السبب، لا تكون هي في الماضي، ولا في الحاضر ولا في المستقبل. كما لا تُوصف بأنَّها حادثة ولا قديمة وأزليّة، لا تزول كما أنَّها لا تُوصف بأنَّها أبديَّة خالدة، كما أنَّها بالقياس إلى بعضها البعض ليست مُتقارنة زماناً فلا تقدّم وتأخر زمانيين فيها. وبطريقٍ أولى، أن لا تكون آنيّة أيضاً، لأنَّ الأمر الآنيّ لا يقبل الوجود إلّا مع فرض كونه مقطعاً من الأمر الزمانيّ. فالسؤال عن هذه الصفات فيما يَتعلّق بهذه المُجرّدات لا يكون له أي معنى إذ هو كالسؤال عن لون عددٍ ما. وكذلك الأمور الزمانيّة بالنسبة لها. فالأمور الزمانيّة، التي تكون موجودة في الماضي أو في الحال أو في المستقبل، إمَّا أن تكون حادثة أو أن تكون أزليّة، أو

زائلة أو خالدة، وهي بالنسبة لبعضها البعض إمَّا أن تكون مُتقارنة زماناً أو لا تكون، ولكنّها لا تكون كذلك إذا لُوحظت مع ما يكون وراء الزمان. فلا الأمور التي كانت في الماضي هي بالنسبة له من الماضي، ولا الأمور التي هي في الحال هي بالنسبة إليه حاليّة، ولا الأمور التي هي في المستقبل هي بالنسبة له مستقبليّة وغير موجودة؛. بل كافّة الأمور بالنسبة إليه موجودة فقط. إذاً لا يمكننا أن نفرض التقارن بين الأمور الزمانيّة والأمر الذي يكون غير زمانيّ كما لا يمكننا فرض التقدّم والتأخّر الزمانيّ، حتّى يكون معنى معيّتهما تقارنهما زماناً ومعنى انفكاكهما وجود التقدّم والتأخّر بينهما:

«إنّ المُفارقات بالكليّة لا يُوجد بينهما تقدّم وتأخّر بالزمان ولا معيّة أيضاً بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المُفارق بالكليّة إلى زيد مثلاً [الذي هو زمانيّ] ليست بتقدّم زمانيّ وتأخّر ولا أيضاً بالمعيّة في الزمان... فما ليس وجوده في زمان لا يُوصف بشيء من التقدّم والتأخّر الزمانيين ولا أيضاً بالمعيّة الزمانيّة»[1].

فمعيّة الموجود الزمانيّ والموجود غير الزمانيّ هو بمعنى وجودهما، وانفكاكهما هو بمعنى انعدام أحدهما مطلقاً. إذاً يكفي لمعيّة الأمر الزمانيّ والأمر غير الزماني، أن يكون الأمر الزمانيّ موجوداً، لا فرق في ذلك في أيِّ زمانٍ وجِدَ، فالمعيّة مُتحقِّقة على أيِّ حال، ولأجل الانفكاك بينهما لا بدَّ من أن يكون الأمر الزمانيّ معدوماً على الإطلاق وأن لا يكون موجوداً في أيِّ زمان.

بمُلاحظة هذه المُقدّمة يُمكنَنا أن نصلَ إلى أنَّ المُتحرِّك إذا كان مُتحرِّكاً بالعرَض، فحيث كان الجعل فيه تأليفيّاً وكان الجاعل هو الطبيعة، التي هي، كالمُتحرِّك بالعرَض، أمرٌ زمانيّ، فمعيتهما تعني

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 269.

تقارن وجودهما زماناً، ونفيُ تقارنهما زماناً يعني التقدّم والتأخّر بينهما بمعنى انفكاكهما عن بعضهما والذي هو أمرٌ محال. وأمّا لو كان المُتحرِّك مُتحرِّكاً بالذات، فلأنّه مجعول بالجعل البسيط، والجاعل له أمرٌ مجرّدٌ وغير زمانيّ ولم يكن لتقارنهما زماناً أو التقدّم والتأخّر بينهما أيُّ معنى، فالمعيّة فيهما هي بمعنى وجودهما وليس للزمان حينئذٍ أي أثر فيهما، بنحو تتحقّق المعيّة في المُتحرِّك المذكور مهما كانت المدّة التي وجدَ فيها وفي أي زمان، وجد، ويكون الانفكاك بينهما فقط في حالة عدم وجوده في أي زمان أعني في صورة انعدامه. ولذا عندما بحث **صدر المتألّهين** عن الوجود السيّال للعرَض وعن جعله بتوسط الجاعل الزمانيّ كالصورة النوعيّة، ذهب إلى أنّه لا بدَّ لتحقُّق المعيّة والحذر من الانفكاك وتحقُّق التقارن الزمانيّ من سيلان الجاعل، أي الحركة الجوهريّة، وأمَّا عندما تعرّض للكلام عن الوجود السيّال لنفس الجاعل أي الصورة النوعيّة، وجعْلِهَا من جاعلٍ غير زمانيّ كالمجرّد التامّ ذهب إلى أنّ مجرّد كونها موجودة يَكفي، وأنَّ ثبات وعدم سيلان الجاعل لا يلزم منه الانفكاك. وكذلك الحال في اعتبار الفلاسفة للمُتحرّك بالعرض والجعل التأليفيّ مشمولاً لعلّة المُتغيِّر مُتغيِّرة فقط دون غيره؛ أيّ دون المُتحرِّك بالذات والجعل البسيط ولذا:

«إنّ تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتيّة له [أي إنْ كان الشيء مُتجدِّداً بالعرض] ففي تجدّده يحتاج إلى مُجدِّد، وإن كان صفة ذاتيّة له [أي إن كان متجدِّداً بالذات]، ففي تجدُّده لا يَحتاج إلى جاعلٍ يَجعله مُتجدِّداً، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً، لا مركّباً، يَتخلّل بين المجعول والمجعول إليه»[1].

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 68.

نسبيّة السيلان

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ كلّاً ما ذكرناه فيما يتعلّق بالأمر الزمانيّ والسيّال يصدق على الأجزاء الفرضيّة للأمر الزمانيّ، وذلك لأنّه وطبْقاً للخواصّ التي ذكرناها للامتداد، تكون الأجزاء الفرضيّة للأمر الزمانيّ أيضاً زمانيّة وسيّالة. إذاً لا بدَّ لنا من القول بأنّ الأجزاء الفرضيّة من الجوهر السيّال والتي هي بالنسبة لنا ـ وكذلك بالنسبة لسائر الأمور الزمانيّة ـ من الماضيّ وقد انعدمت، هي للموجود غير الزمانيّ ليست من الماضي ولا معدومة. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأجزاء التي نُعدّها من المُستقبل ونُعدّها غير موجودة. فإنَّ كلَّ جوهر سيّال بالنسبة للموجود غير الزماني موجود دفعةً واحدة، وبملاحظة معنى السيلان والحركة يكون ذلك بالدقة بمعنى الثبَات؛ وباختصار، الأمور الزمانيّة بالنسبة لبعضها البعض هي زمانيّة وسيّالة وبالنسبة للأمور غير الزمانيّة الثابتة هي ثابتة أو دفعيّة طبقاً لتعبير **صدر المتألّهين**:

«كلُّ ما يكون وجوده تدريجاً بالقياس إلى زمانيّ فهو دفعيّ بالقياس إلى المراتب الرفيعة، وكذلك كلّ ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم. فالتجدّد والحضور والغيبة إنّما يتحقّق في الزمانيّ والمكانيّ بالنسبة إلى زمانيّ آخر ومكانيّ آخر، وأمّا بالنسبة إلى القدوس الحقّ وضرب من الملائكة فلا يُتصوَّر شيء منها بوجه من الوجوه»[1].

---

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 111 يؤكّد الميرداماد وقبل صدر المتألّهين على أنّ الزمان والأمور الزمانيّة هي ثابتة بالنسبة للأمور غير الزمانيّة: «المُتفرّقات في وعاء الزمان مُجتمعات في وعاء الدهر» انظر: **مصنّفات الميرداماد**، ص 185، 283، 284، 313، 314، 446، 447، 451. ويصرّح صدر المتألّهين في=

نعم يَنشأ من القول بكون الأمور الزمانيّة سيالة إلى بعضها البعض وبكونها مجردة وثابتة، وسؤال بالنسبة إلى الأمور غير الزمانيّة سؤال عن حكم هذه الأمور في نفسها أي مع عدم مُقايستها إلى أيّ شيء آخر. فهل هي في نفسها ثابتةٌ أو سيّالة؟ فإن كانت في نفسها ثابتة كان السيلان بالنسبة إليها وصفاً نسبيّاً وبالقياس، وإن كانت في

= موارد عديدة بهذا الأمر، انظر في ذلك: **الأسفار**، ج 1، ص 128، 129؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 146، 164؛ المصدر نفسه، ج 5، ص 49؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 124، 125، 172، 203؛ **إيقاظ النائمين**، ص 29، 33، 34؛ **رسالة في الحدوث**، ص 216؛ **الرسائل**، ص 152، 241، 301، 302؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 21، 104، 111، 297، 324، 330، 375؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 686؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 284، 297، 313، 406؛ **شرح أصول الكافي**، ص 360، 384؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 45؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 475؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 376، 79؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 13، 14، 423؛ نعم مما ينبغي أن نذكره هنا هو أن صدر المتألّهين وخلافاً لهذا الكلام يذكر أنّ الماديّ لا يُصبح مجرّداً بتغيير الاعتبار، من ذلك، **الأسفار**، ج 2، ص 50 إلى 52؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 413 إلى 415؛ **العرشيّة**، ص 225، 226؛ **شرح أصول الكافي**، ص 35. ويذكر الحاج ملّا هادي السبزواري في مقام جمعه بين هذين الرأيين التالي: «من الذي يقول: إنّ الماديّ ليس بماديّ ولو بالنسبة إلى المبادي العالية، بل المُراد أنّ المادي بالنسبة للمُفارق في حكم مسلوب المادّة، وكذا المكان والمكانيّ والزمان والزمانيّ في حكمه من حيث ارتفاع الغيبة» (**الأسفار**، ج 3، ص 414). ثم يستشهد بكلام للميرداماد: «فلو سمعتنا نقول: إنّ الماديّات إنّما هي ماديّة في القدر وفي أُفق الزمان لا في القضاء الوجوديّ في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوريّ عند العليم الحق، فافقه أنّا نعني بذلك سلب المادّة في ذلك النحو من الوجود لا مُفارقة المادّة والانسلاخ عنها هناك حتّى يصير المادّي مجرّداً باعتبار آخر». (المصدر نفسه، ج 2، ص 51). وأيضاً يقوم العلّامة الطباطبائي بالجمع بين القولين، انظر: ، **الأسفار**، ج 6، ص 150، تعليقة العلامة الطباطبائي.

نفسها سيّالة كان ثباتها كذلك. والجواب الصحيح هو الشقُّ الأوّل، أي أنّ الثبات بالنسبة إليها وصف نفسيّ والسيلان وصفٌ بالقياس والنسبة.

ولأجل تصوّر هذه الحقيقة فلنفترض أنّ في عالم الوجود جسماً واحداً، نرمز إليه بـ M1، وله طول سيّال نرمز إليه بـ t1 (وهو مقدار محدّد). فبحكم هذا الفرض لا بدّ أن نسلّم:

1 ـ أنّ الزمان كلّه منحصر بـ t1، لأنّ الزمان هو مقدار سيلان الشيء، وبعبارةٍ أُخرى: الزمان هو الطول السيّال للشيء، وطبقاً لمَا هو المُفترض فإنّه ليس لدينا شيء سوى M1 وسيلانه، ولا شيء سيّال غير ذلك.

2 ـ إنّ M1 لها في امتدادها السيّال بداية ونهاية؛ وبعبارةٍ أُخرى: M1 لا هي في ماضيها غير مُتناهية ولا بدايةَ لها، ولا هي في مستقبلها غير محدودة ولا نهاية لها. لأنّه وطبقاً لمَا هو المُفترض فإنّ t1، وهي مقدار الامتداد المذكور، أمرٌ متناهٍ ومحدود.

و3 ـ إنّه ليس لـ M1 قبلٌ وبعدٌ زمانيّ؛ أي أنّه لا معنى للتعبير بما قبل وجود M1 وما بعد وجودها، وذلك متى أُريد منه الزمان السابق على زمان وجود M1 والزمان اللاحق عليه. وبملاحظة هذه الأمور الثلاثة لا بدّ لنا من التسليم بأنه.

4 ـ على الرغم من أنّ M1 مُتناهيَة في الماضي ولها بداية، ولكنّها ليست حادثة زماناً، لأنّ الحدوث الزماني بالدقّة هو بمعنى كون الشيء معدوماً في زمانٍ قبل زمان وجوده، أو باختصار هو بمعنى سبق عدم الشيء زماناً على زمان وجوده، أو باختصار هو بمعنى سبق زمان عدم الشيء على زمان

حدوثه، مع أنَّه لا معنى لمُفردة قبل أو السبق الزماني بالنسبة لـ M1.

5 - إنّه على الرغم من كون M1 أمراً مُتناهياً في المُستقبل وله نهاية، ولكنّه ليس زائلاً زماناً، لأنّ الزوال الزمانيّ هو بالدقَّة بمعنى كون الشيء معدوماً في زمانٍ بعد زمان وجوده، أو باختصار هو بمعنى لحوق زمان عدم الشيء على وجوده، مع أنَّه لا معنى لكلمة «بعد» أو للحوق الزمانيّ بالنسبة لـ M1. والآن فلنفترض فرضاً آخر وهو أنّه في عالم الوجود ثمّةَ جسمان: أحدهما نفس M1 بطول سيَّال هو t1 والآخر M2 بطول سيّال هو t2 (وهو مقدار محدد) بنحو تكون t2 أطول من حيث البداية والنهاية من t1. وفي هذا الفرض فإنَّ كافَّة الأحكام الخمسة التي ذكرناها في الفرض السابق بالنسبة لـ M1 لا تصدق بالنسبة إليها في الفرض الثاني، وإنّما تصدق على M2. لأنَّه وطبقاً لهذا الفرض، الطول السيَّال لـ M2 في الماضي والمُستقبل هو قبل M1، ونتيجة ذلك أنْ لا يكون مجموع الزمان مُنحصِراً في t1 حتّى لا نتصوّر بالنسبة إليه سبقاً ولحوقاً زمانياً، بل بسبب وجود t2 ثمَّةَ زمان قبل وجود M1 وبعد انتهاء وجودها، وبهذا يكون لـ M1 سبق ولحوق زمانيّ، ولذا كانت بداية ونهاية كلّ منهما زمانيّة؛ أي مع فرض وجود M2 تكون M1 حادثة زماناً وزائلة زماناً، وإن لم تكن M2 كذلك. نعم، لو فُرض مجدَّداً وجود جسمٍ ثالث مثل M3 بطول سيّال هو t3 (وهو مقدار مجدد) بنحوٍ يكون في الماضي والمستقبل أطول من t2، يكون مصير M2 كمصير M1؛ أي يكون لها بداية زمانية ونهاية زمانية، ونتيجة ذلك أن يكون M2 أيضاً حادث وزائل زمانيّ وهكذا.

إنَّنا وبمقايسة الفرضين المذكورين أعلاه يُمكننا الوصول إلى النتيجة التالية وهي أنَّ وصفَي الحدوث الزمانيّ والزوال الزمانيّ لـ M1 هما وصفان نسبيّان وبالقياس، وليسا وصفين تتّصفُ بهما في نفسها؛ لأنَّ الاختلاف بين الفرض الأوَّل والفرض الثاني هو فقط في وجود M2 وهي لا دور لها في أصل وجود M1 ولا في مقدارها ولا في بدايتها ولا نهايتها، بل غاية الأمر أنَّنا مع فرض M2 نفترض وجود زمان مثل t2 يكون أطول من t1، وهذا الأمر يَسمح للعقل عند مقايسته للطول السيَّال لـ M1 ـ أي t1 ـ مع t2، أنْ يتصوّر لـ M1 سبقاً ولحوقاً زمانيّاً، وتبعاً لذلك تكون بداية ونهاية M1 أمراً زمانيّاً بعد أن لم تكن كذلك. وبناء عليه، تكون بداية ونهاية M1 إذا قيسَت بالنسبة لـ M2 وطولها السيّال، ذات حدوث وزوال زمانيين، ومع عدم مقايستها كذلك، لا يكون لها حدوث وزوال زمانيان، أي أنّها في نفسها ليست كذلك، بل هي في نفسها لها بداية ونهاية فقط. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ بداية M1 إنَّما يتمُّ وصفها بكونها زمانيّة وكونها حادثة زماناً متى تمَّت مقايسة M1 مع M2، وكذلك الحال بالنسبة لنهايتها، وكذلك الحال في M2 بالنسبة لـ M3، وهكذا.

أليس هذا بمعنى كون الحدوث والزوال الزماني أمرين نسبيين؟!

والآن فالفلاسفة من جهة لا يرون السيلان والحدوث سوى الحدوث والزوال المُتتالي والمُتّصل للشيء، لأنَّ الشيء السيّال هو الشيء الذي يزول جزء فرضيّ منه ويحدث جزء فرضيّ آخر على نحو الاتصال، ولأن كلّ جزء فرضيّ منه قابل للانقسام إلى ما لا نهاية له من أجزاء فرضيّة أُخرى، فهذا الحدوث والزوال يتحقّق آناً فآناً على نحو الاتصال، ونتيجة ذلك أن تكون الحركة أو السيلان نفس الحدوث والزوال المُتوالي للشيء. ومن جهةٍ أُخرى، فقد ذكرنا أنَّ الحدوث والزوال وصفان نسبيّان وبالقياس، فحركة وسيلان الشيء أيضاً تكون وصفاً نسبيّاً وسيّالاً ولا وصفاً يتَّصف به الشيء

في نفسه؛ أي عندما نقوم بتقسيم M1 إلى أجزاء فرضيّة ونقوم بمقايسة كلٍّ جزء منها مع جزء آخر ونجد أنّ الجزء المذكور غير موجود في الزمان الذي نتصوَّر فيه الجزء الآخر، نحكم بأنَّ M1 لها أجزاء فرضيَّة لا يُمكن اجتماعها في الوجود، بل في زمان وجود أحدها يَنعدم الجزء الآخر؛ أيْ حدوث أحدها يَستلزم بالضرورة زوال الآخر، وطبقاً للاصطلاح تكون متقدِّمة ومتأخِّرة بالضرورة. وأمَّا لو قطعنا النظر عن هذه المُقايسات، فإنَّ كلَّ جزئي وإن لم يكن في البدء حادثاً، وفي النهاية زائلاً، بل كلُّ جزء هو موجود فقط، فلا تقدّم ولا تأخّر في البين، بل الامتداد السيَّال أي M1 هو نفسه أمر ثابت؛ ويعبّر الفلاسفة عن هذه الجهة في الأشياء بتعبير الدهر، ويقولون، الأجزاء الفرضيّة من الزمان والأمور الزمانيّة السيّالة التي لا يُمكن اجتماعها وكذلك نفس الأمور الزمانيّة المُختلفة ليست هي بحسب الدهر كذلك، بل تُوجد هي بنفسها كافَّة أجزائها معاً دفعة واحدة، وبحسب الاصطلاح على النحو المجموع. ولذا يذكر **صدر المتألّهين** حول أجزاء الزمان التالي:

«فأجزاء الزمان كلّها موجودة في الدهر معاً على نعت الاتِّصال الوحداني»[1].

وفي ما يتعلّق بأجزاء الأمور الزمانيّة ونفس الأمور الزمانيّة يذكر التالي:

«إنّ المُتجدِّدات بحسب الزمان، من الحوادث وغيرها، مُجتمعات في الدهر المُحيط بالزمان وما معه وما فيه، فيكون النقاط التي كلّ منها في آنٍ مجتمعة في الواقع على نحو التجاور»[2].

---

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 1 ص 689.

(2) **الأسفار**، ج 5، ص 49.

نسبيّة التقسيم إلى الثابت والسيّال

إنّ النتيجة التي نصلُ إليها هي أنّنا لو نظرنا إلى كلّ شيء من الموجودات في نفسه، فإنّها سوف تكون ثابتة، من غير سيلان، ولكن لو قُمنا بمقايسة بعضها إلى بعض، فهي على قسمين: ثابت وسيّال؛ أي أنّ تقسيم الموجود إلى ثابتٍ وسيّال هو تقسيم بالقياس وبالنسبة، لا أنه في نفسه ومطلقاً كذلك، بمعنى أنّ مصاديق المَقسم تنقسم باعتبارٍ إلى قسمين، وباعتبارٍ آخر تدخل جميعها تحت قسمٍ واحد، ويَنتفي التقسيم، كتقسيم الموجود إلى واحدٍ وكثير، وتقسيمه أيضاً إلى ما بالقوّة وما بالفعل، وتقسيمه إلى ذهنيّ وخارجيّ. ففي هذه الأنواع الثلاثة من التقسيم لو كان المقسَم وهو كلٌّ واحدٍ من هذه الأشياء والموجودات، معتبراً في نفسه، لكانت جميعها واحدةً وفعليّةً وخارجيّةً ولم يكن ثمة وجود للكثير ولِمَا بالقوّة وللذهنيّ، وأمّا لو قايسنا كلَّ واحدةٍ منها مع غيرها، لانقَسمت إلى الواحد والكثير، وإلى ما بالقوَّة وما بالفعل، وإلى الذهنيّ والخارجيّ[1].

نعم، قد تخدَعنا بعض المُفردات مثل «بالقياس»، «بالمقايسة» و«بالنسبة» فنظنُّ خطأ أنَّ صفات مثل «السيّال»، «الكثير» أو «الذهنيّ» هي أوصاف يَصنعها الذهن ولا ترتبطُ بالواقع الخارجيّ. ولكنّ واقع الحال ليس كذلك، بل الواقع الخارجيّ للأمور المذكورة هو بنحو يُجيز للعقل انتزاع هذه المفاهيم عند مقايستها مع أمرٍ آخر. إذاً لهذه الأوصاف جذور في الواقع الخارجيّ نفسه؛ وبعبارةٍ أبسط: على الرغم من كون هذه الواقعيَّات بنحوٍ لو لُوحظت في نفسها لصدَقَ عليها مفهوم الثبات، فإنَّ بعض هذه الواقعيَّات هي بنحوٍ، حتَّى لو قِيسَت إلى غيرها، لصدقَ عليها مفهوم الثبات، خلافاً لبعضها الآخر

---

(1) انظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 11، ص 282 إلى 285.

الذي يَصدُق عليه مفهوم السيلان لو تمَّت مقايسته إلى شيء آخر. وكذلك الحال بالنسبة لصفات الكثرة وما بالقوّة والذهنيّ؛ أي نفس الشيء الذي هو مصداق للثبَات هو باعتبارٍ آخر مصداق للسيلان أيضاً. وبهذا المعنى أيضاً صح القول في بعض الموجودات بأنّ وحدتها عين كثرتها:

«الذي من الموجودات ثباتُه عين التجدّد هي الطبيعة والذي فعليّته عين القوّة [هو] الهيولى، والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدَد والذي وحدته عين قوّة الكثرة هو الجسم وما فيه»(1).

والقول بأنَّ الموجودات كافّة في نفسها ـ في ظرف الدهر ـ ثابتةٌ يُذكّرنا برأي بارمنيدس. وبمُلاحظة هذا الأمر لا بدّ لنَا من القول، بأنَّ **صدر المتألّهين** قد خطا خطوتين في باب الحركة. ففي الخطوة الأولى، ومن خلال إثباته للحركة الجوهريّة، رفع عن عالم الطبيعة بساط السكون والثبات. وفي الخطوة الثانية، وعند بيانه لربط السيّال بالثابت، وباعتبارٍ آخر، حكم على عالم الطبيعة كافّة بالثبات.

ولو أنَّنا رجعنا مجدَّداً إلى مثال المُربّع في الصفحة التي لا نهاية لها p، ولم يكن لنا تصوّر عن البُعد الثالث ـ والذي هو في عمود هذه الصفحة ـ فسوف نلحظ أنَّنا بهذا المثال قد صوّرنا الخطوة الأولى بوضوح؛ أي أثبتنا أنَّ تصور المُربّع من أنه في طول خمس ساعات ثمّة مثلث واحد ثابت، هو تصوّر خاطئ، لأنّه يرى في كلّ آنٍ على الصفحة P مثلّثاً جديداً غير المُثلّث الذي هو في الآن الآخر. إذاً في عالمه يزول في كلّ آن المثلّث السابق ليحدث محلّه

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 68؛ والمصدر نفسه، ج 3، ص 63؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 266، 399؛ **مفاتيح الغيب**، ص 366، 367؛ **المشاعر**، ص 32، 65؛ **رسالة في الحدوث**، ص 51، 215؛ **شرح أصول الكافي**، ص 274، 275.

مثلّث جديد. مضافاً إلى أنّ المُثلَّثات المذكورة ليست مُستقلّة ولا مُنفصلة عن بعضها البعض، بل تشكّل امتداداً سيّالاً؛ أي أنَّها في عالمها تُواجه شيئاً ذا أبعادٍ ثلاثة ـ مكوّناً من بُعدين ثابتين وبُعدٍ سيّال ـ وفي كلِّ آنٍ يُوجد مقطع فرضيّ منه فقط؛ وبعبارةٍ أُخرى: إننا بعد أن نُوضح له الأمر يضع المثلَّثات المذكورة في خياله ويُدرك أنَّه لا يُواجه مثلَّثاً ذا بُعدين بل يُواجه مثلثاً ذا أبعادٍ ثلاثة قاعدته ذات بُعدين ثابتين وارتفاعه ذو بُعدٍ سيّال وغير ثابت. وتبعاً لـ**صدر المتألّهين** نُطلق على مثل هذا المثلَّث تسمية «المثلّث السيال»: وهو المثلَّث الذي يكون في حالة تبدّل دائم، ويكون له بسبب هذا التبدَّل الدائم، ثالثٌ سيّال مُضافاً إلى البُعدين الثابتين.

ولو أردنا الاستعانة بنفس هذا المثال لبيان الخطوة الثانية، فلا بدَّ أن نفترض وجود نظّارة يَستفيد منها هذا المُربّع ليتمكن من إدراك البُعد الثالث أيضاً. ففي هذا الفرض ما الذي سوف يَحدث مع المربَّع؟ الجواب واضح، سوف يَلحظ أنّ البُعد الثالث، والذي تمكَّنَ من تصوّره على أنّه سيّال بما قدّمناه له من بيانٍ وشرح، هو في نفسه ليس سيَّالاً بل ثابت. إذاً هو في نفسه، يعني في عالم ثلاثيّ الأبعاد، ذو وجود ثابت، ولكنّ هذا الوجود الثلاثيّ الأبعاد والثابت، هو في عالم ذي بُعدين أيّ في الصفحة p يَظهر على شكل مثلَّث سيّال. وبكلمةٍ أُخرى: قُمنا بتقديم العون في الخطوة الأولى للمربّع ليدرك المُثلَّث على أنَّه أمرٌ ثابت، وليتصوّره سيَّالاً، وفي الخطوة الثانية، قُمنا بتقديم العون له ليرى المثلَّث الذي هو سيّال في عالم ذي بُعدين، ثابتاً في نفسه وفي عالم ذي أبعادٍ ثلاثة. فقد انتقلنا به من المثلّث الثابت إلى المثلّث السيّال، ومن المثلّث السيّال إلى الوجود الثابت.

ويُعيننا **صدر المتألّهين** على القيام بهاتين الخطوتين. ففي الخطوة

الأولى، ومن خلال إثبات الحركة الجوهريّة، يُثنينا عن الإحساس بأنَّ الأجسام ثابتة، ويُعلمُنَا بأنَّها سيَّالة؛ أي أنَّ الأجسام في حالٍ تبدّل دائم، وبسبب هذا التبدّل كان لها بُعدها السيّال بالإضافة إلى الأبعاد الثلاثة الثابتة. وقد بان لنا، من خلال هذه الخطوة، السيلان في عالم الطبيعة كلّه. وفي الخطوة الثانية، ومن خلال تحليله لعلاقة السيَّال بالثابت وإثبات نسبيَّة السيلان والحركة، يُعيننا لنحرّر الذهن من العالم ذي الأبعاد الثلاثة لنُدركَ الزمان، وهو عبارة عن البُعد الرابع، ولنُدركَ أنّ الأجسام التي تبدو في العالم الثلاثيّ الأبعاد بنحو سيّال، هي في ظرف الدهر وفي نفسها ذات أبعادٍ أربعة ثابتة، ونتيجة هذا لا بد أنْ تكون الموجودات كافّة ثابتة في نفسها. إذاً يَنتقل بنا **صدر المتألّهين** من الجسم الثابت إلى الجسم السيَّال ومن الجسم السيَّال ذي الأبعاد الثلاثة إلى بُعد رابع ثابت:

«من أطلق الله حقيقته عن قيد المكان والزمان يعرفُ أنَّ مجموع الزمان وما يُطابقه ساعة واحدة... وكذا مجموع الأمكنة الواقعة في كلِّ وقت. فكما اتَّصلت الآنات في نظر شهوده، اتَّصلت الأمكنة التي في كلِّ آنٍ. فعلى هذا القياس، اتَّصلت الأرض الموجودة الآن مع الأراضي الموجودة في الآزال والآباد. فهكذا تصير الأراضي كلّها أرضاً واحدة فيها الخلائق كلُّها عند شهود الملائكة والنبيّين والشهداء»[1].

سؤال

اتَّضح إلى الآن أنَّ مُشكلة ربط السيَّال بالثابت يُمكن حلّها من

(1) **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 343، 344، وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 289 وللمزيد توضيح حول مسألة ربط السيّال بالثابت انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهّري**، ج 11، ص 277 إلى 287.

خلال توسّط الطبيعة السيّالة للجسم بين الحركات العرضيّة والموجود الثابت غير الزمانيّ. وبمُوجب هذا التوسّط، تكون طبيعة الجسم، ودون أيِّ إشكال معلولة دون واسطة للموجود غير الزمانيِّ، مع أنَّ الأولى سيَّالة والثانية ثابتة. ولكن علاقة العليّة ـ المعلوليّة هذه تُواجه إشكالاً من جهةٍ أُخرى، لأنَّ كافّة أو أكثر الطبائع الجسمانيّة حادثة، وقد وجِدَت في زمانٍ خاص، وبحسب تعبير **صدر المتألّهين** تختصُّ بقطعةٍ خاصّة من الزمان. مع أنَّنا ذكرنَا أنَّ نسبة الموجود غير الزمانيّ إلى جميع الأجزاء والمقاطع الفرضيّة من الزمان هي نسبة واحدةٌ، ومن غير المُمكن أن يُوجب بنفسه أنْ يكون معلوله حادثاً في لحظة خاصّة من الزمان دون اللحظات الأُخرى، وأن يكون موجوداً في قطعة خاصّة من الزمان دون القطعات الأُخرى، وإلّا لاستلزم ذلك الترجيح بلا مرجّح. إذاً على الرغم من أنَّ علاقة العليَّة والمعلوليَّة بين الأمرين، حيث كان أحدهما سيَّالاً والآخر ثابتاً لا تُواجه إشكالاً؛ ولكن من حيث إنَّ أحدهما حادث والآخر غير حادث يأتي الإشكال؛ وبكلمةٍ واحدةٍ من غير المُمكن أن يكون غير الحادث علّة تامّة للحادث من دون واسطة. فهل ينبغي لحلِّ هذا الإشكال أن نلتزم بأنَّ بين الموجود غير الزمانيّ والطبائع السيَّالة الحادثة واسطة أو وسائط أخرى، او أنَّه ثمَّةَ طريق حلٍّ آخر؟ سوف نتعرّض للجواب عن هذا السؤال في مسألة ربط الحادث بالقديم.

4 ـ 7 ـ ربط الحادث بالقديم

تشبه مسألة ربط الحادث بالقديم مسألة ربط السيّال بالثابت. لأنّ لُبّ الإشكال في ربط السيّال بالثابت يرجع إلى أنّه كيف يُمكن للأمور السيَّالة كالتي نراها في الطبيعة أن تكون معلولة للأمور الثابتة، كالمجرّدات التامّة، دون أن يؤدّي ذلك إلى انفكاك العلّة

المعلول. وسوف نلحظ أنَّ مُشكلة ربط الحادث بالقديم ترجع أيضاً إلى أنّه كيف يُمكن أن تكون الأمور الحادثة، وهي كثيرة في عالم الطبيعة، معلولة للأمور القديمة كالمجرّدات التامّة، من غير أن يُؤدّي ذلك إلى انفكاك المعلول من علّته. وكما أنَّ حلَّ مشكلة ربط السيَّال بالثابت انتهى إلى القول بإثبات واسطة بين الثابت والسيَّال؛ أي حُلّت المشكلة من خلال إثبات السيّال بالذات بلحاظٍ والثابت بلحاظٍ آخر بنحو يكون باعتبار سيلانه علّة للسيّال بالعرَض، وباعتبار ثباته معلولاً للثابت، فكذلك سوف يأتي أنَّ حلَّ مُشكلة ربط الحادث بالقديم يتم في النهاية في ظلِّ إثبات الواسطة بين الحادث والقديم. أي في ظلِّ إثبات حادثٍ بالذات هو في الوقت نفسه أزليّ وقديم بنحو يكون باعتبار حدوثه علّة للأمور الحادثة وباعتبار دوامه وقِدَمه معلولاً للقديم.

بيان الإشكال

لا بدّ وقبل أيِّ شيء من الالتفات إلى أنَّ المُراد من الحادث الحادث الزمانيّ؛ أي الشيء الذي له بداية زمانيّة ولكنّه لا يكون أزليّاً، والمُراد من القديم الأمر الذي لا يكون حادثاً زمانيّاً، سواء كان قديماً زمانياً، أي موجوداً زمانياً أزليّاً لا بداية له، أو كان موجوداً غير زمانيّ. وبمُلاحظة هذا يُمكننا بيان الإشكال الوارد هنا والذي لا بدَّ من حله في الكتب الفلسفيّة على أساس المقدِّمات التالية:

1 ـ في الطبيعة كثيرٌ من الأمور الحادثة.

2 ـ كلُّ حادث لمّا كان مُمكناً بالذات، كان لا بدّ له في وجوده من علّة تامّة؛ أي علّة تكون شاملة لكافَّة الأسباب الدخيلة في وجود المعلول، بنحو يكون وجود المعلول ضروريّاً في ظلِّ

وجود هذه العلّة التامّة. سواء كانت تلك الأسباب مُتعدِّدة فيكون الفاعل والقابل من جملتها، أم لم تكن إلّا أمراً واحداً، فلا يكون ثمة إلّا الفاعل.

3 ـ يستحيلُ انفكاك المعلول عن العلّة التامَّة؛ أي من غير المُمكن وجود إحداهما مع انعدام الآخر. فلا بد إمّا من وجودهما معاً، أو انعدامهما معاً لا غير.

وطبْقاً لهذه المقدّمة، تكون العلّة التامة لكلِّ حادثٍ حادثاً آخر مُقارناً له زماناً، لأنّها لو كانت موجودة قبل وجود المعلول فهذا يعني تخلل زمان ـ قبل حدوث المعلول ـ كان المعلول فيه معدوماً والعلّة التامة موجودةً وهو محالٌ، وإنْ وجدَ بعد حدوث المعلول فهذا يعني تخلّل زمان ـ قبل حدوث العلّة التامّة ـ كان المعلول فيه موجوداً والعلّة التامّة معدومةً وهو أيضاً محال. ومن الواضح أنَّ العلّة التامّة للشيء إذا لم تكن شيئاً واحداً بل مجموعة من الأشياء، ففي هذا الفرض، حتّى لو كان واحد من هذه الأشياء حادثاً، فهذا يَعني أن العلّة التامّة حادثة، إذاً ليس من الضروري أن تكون كافّة هذه الأشياء حادثة.

4 ـ سلسلة العلل (التامّة) في كلِّ شيء تنتهي إلى الواجب بالذات؛ أي الواجب بالذات هو علّة تامّة بلا واسطة أو بتوسط أي مُمكن بالذات.

5 ـ الواجب بالذات قديمٌ وليس حادثاً.

فلو افترضنا أنّ A هي أحد الأمور الحادثة، وقد أذعنّا بمُقتضى المقدِّمة الأولى بوجودها. فهي بحاجة وطبقاً للمقدّمة الثانية إلى علّة تامّة مثل C1. وطبقاً للمقدّمة الثالثة لا بدَّ أن تكون C1 حادثة أيضاً وإلا لاستلزم انفكاك العلّة عن المعلول، وتبعاً لذلك وطبقاً للمقدّمة

الثانية لا بد لها من علّة تامّة، وهي مثل C2 وهكذا. والنتيجة المترتِّبة على ذلك أنّ لكل حادثٍ سلسلة من العلل التامّة المُتقارنة زماناً. وأمّا بناء على المقدّمة الرابعة، فهذه السلسلة لا بدّ وأن تنتهي إلى الواجب بالذات ـ وإلّا لاستلزم ذلك الدور أو أن يكون لكلٍّ حادث سلسلة من العلل غير المُتناهية من العلل المُتقارنة زماناً وهو عين التسلسل ـ وبناء للمقدِّمة الخامسة يكون الواجب بالذات قديماً وليس حادثاً، مع أنّه بناء للمقدّمة الثالثة، فإنّ قانون امتناع انفكاك المعلول والعلّة التامّة عن بعضهما يوجب كون كل علّة تامة لكلّ حادث حادثة. وخلاصة الإشكال ترجع إلى عدم التلاؤم بين هذه المقدّمات، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن قاعدة امتناع انفكاك المعلول والعلّة عن بعضهما، أو رفع اليد عن الاعتقاد بالواجب بالذات والوقوع في الدور أو التسلسل أو القول بأنّ الواجب بالذات حادث:

«واعلم أنّ في ربط الحادث بالقديم إشكالاً عظيماً وهو أنّ العلّة التامّة للحادث إنْ كانت قديمة بجميع أجزائها، لزِمَ قِدَم الحادث وإن كانت حادثة، لا يُمكن حصوله عن قديم، بل يحتاج إلى علّة تامّة حادثةٍ يكون معها في الوجود وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة، فننقل الكلام إلى علّة الحادث، فيَلزم من ذلك ترتّب أمورٍ غير مُتناهية موجودة مُجتمعة في الوجود[1].

ولحلِّ هذا الإشكال هناك آراء أربعة: رأيُ الفلاسفة السابقين، رأي الحاج **ملّا هادي السبزواري** في دفاعه عن هؤلاء الفلاسفة، ورأيان **لصدر المتألّهين**: رأيٌ أولّي ورأي نهائيّ. أمّا الفلاسفة

---

(1) **شرح الهداية الأثيرية**، ص 371، 372؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 2، ص 392 إلى 394؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 371، 372؛ **أسرار الآيات**، ص 84.

السابقون فقد ذهبوا في الحقيقة إلى تطوير رأي **ابن سينا**، الذي عَرَضَ لهذا الأمر مرَّتين في **الشفاء**، أجملَ في الموضع الأوّل منهما[1] ومن الواضح أنّه بنفسه لم يَقتنع بذلك، لأنّه يُشير إلى أنّه سوف يُوضح ذلك في موطنٍ آخر بشكل يكون مُقنعاً؛ ثمّ في فصلٍ آخر[2] يتعرّض لذلك تفصيلاً. ولكنّه قبل تعرّضه لذلك يُشير إلى أكثر من ملاحظة: **الأولى**، أنّه ثمّةَ قوّة غير جسمانيّة وغير مُتناهية تكون مبدأ وعلّة للحركة الأوليّة، ومُراده بذلك الحركة الوضعيّة للفلك والقوّة التي تُوجد من خلالها. **والثانية** أنّ هذه الحركة أزليّة وأبديّة وهي بذلك لا تكون حادثة. **والثالثة**، أنّ هذه الحركة أوليّة، بمعنى أنّها علّة لسائر الحركات الحادثة زماناً. **والرابعة** أنّ الواجب بالذات والذي هو علّة تامّة، بواسطة أو دون واسطة، لكلِّ شيء، ثابتٌ محضٌ وليس محلاً للحدوث والزوال والتغيير الآنيّ أو التدريجيّ. **والخامسة**، أنَّ العلَّة التامّة والمعلول لا يُمكن انفكاكهما عن بعضهما. ثم يذكر أنّه بالتأمّل في هذه المقدِّمات وفهمها يُمكن حلُّ الإشكال المذكور:

«ولو اكتفيت بتلك الأشياء، لكفاك ما نحن في شرحه، إلا أنَّا نزيدك بصيرة»[3].

ولكنّه بعد هذه الإشارات، يُثبت فقط كون الحركات الحادثة معلولة للحركات الدائمة للفلك التي هي علل حدوث سائر الحوادث، وهي متسلسلةٌ إلى ما لا نهاية، ولكنّه لم يوضح لنا دور الحركة الدائمة للفلك في هذا المقام؛ وكأنّه أوَكَل ذلك إلى فهم

---

(1) انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 265، 266.

(2) المصدر نفسه، ص 373 إلى 381.

(3) **الشفاء، الإلهيّات**، ص 373.

القارئ. وقد أوضح ذلك الفلاسفة اللاحقون، أي بيَّنوا رأي **ابن سينا** بشكلٍ مفصّل. ومقصودنا من رأي الفلاسفة السابقين هو هذا البيان. وسوف نرى أنَّ الآراء الثلاثة الأُخرى إنّما وجِدت لتتميم هذا البيان. ولا بدّ لبيان هذا التميم والآراء الثلاثة الأُخرى من بيان الفرق أولاً بين الحدوث العرَضيّ والحدوث الذاتيّ وتوضيح الإشكال في ظلِّ ذلك.

الحدوث الذاتيّ والعرَضيّ

الحدوث ذاتي للشيء الحادث بمعنى أنه إما أن يؤخذ من تعريفه، كما يؤخذ الجنس والفصل في حدّ الماهيّة النوعية كالحركة التي هي، طبْقاً للتعريف المذكور لها، حدوثُ وزوالُ الشيء تدريجاً، أو بمعنى أنه إن لم يكن مأخوذاً في حدّه وتعريفه، ذاتي بالنسبة إلى وجود الحادث وواقعيته الخارجية. كالفرد السيّال من مقولة الجوهر الذي هو مُتحرِّك بالذات. فقد لاحظنا ضمن بياننا لكيفيّة ربط السيّال بالثابت أنَّ مثل هذا الفرد هو واقعيّة تكون لها الحدوث والزوال التدريجيّ بالضرورة، ومن غير المُمكن أن لا تكون كذلك، من غير أن يُؤخذ الحدوث في حدِّها وتعريفها، لأنَّها فرد من مقولة الجوهر التي لم يُؤخذ الحدوث في تعريفها. وفي المقابل إذا لم يكن الحدوث مأخوذاً في تعريف الشيء ولم يكن ذاتيّاً لواقعيّته الخارجيّة، كان حدوثاً عرَضيّاً، فإنه كما هو الحال فيما لو ضمَمْنا عنصر الأوكسيجين إلى عنصرين من الهيدروجين، ليحصل في نهاية حالة الفعل والانفعال وفي لحظة واحدة محلول هو الماء أو كما هو الحال عندما يتغير لون الجسم بشكل تدريجيّ، ليتخذ في نهاية هذا التغيير التدريجيّ، لوناً خاصاً يستقر عليه. ففي هذين المثالين يكون الماء أو بعبارة أدقّ: تكون الصورة المائيّة الحاصلة

من تركيب الأوكسجين مع الهيدروجين واللون المذكور أمرين حادثين، ولكن الحدوث فيهما ليس ذاتياً، بل هو عرَضيّ بالنسبة إليهما، ولذا يتساءل العقل **أولاً**: أنه، لِمَ لم تكن الصورة المائيّة واللون المذكور أزليين وقديمين؟ **وثانياً**، حيث كانا حادثين لِمَ كان حدوثهما في هذه اللحظة بخصوصها، لا في لحظةٍ أُخرى أو في آنٍ آخر؟ ما لا يمكن عقلاً أن يُسأل عنه هو أنه لِمَ كانت الأجزاء الفرضيّة للحركة؟ أو للفرد السيّال من الجوهر تحدث الواحد تلو الآخر، لأنَّ الذي يعقل من مثل هذا السؤال هو بمعنى، أنَّه من المُمكن أن لا تكون الأجزاء الفرضيّة للحركة أو الفرد السيَّال المذكور كذلك؛ أي من المُمكن أن يكون الشيء الذي هو الحركة أو الفرد السيَّال من الجوهر ليس حركة ولا فرداً سيَّالاً، وهو خُلف الفرض ومُحال. وبكلمةٍ موجزةٍ حدوث الشيء الحادث إذا كان بالنسبة لذلك الشيء ضرورياً أو من لوازم الذات، كان ذاتيّاً، وإلّا كان عرَضيّاً.

«حدوث الحادث إمّا من لوازم ذاته وماهيّته أو من عوارضه المُمكنة الانفكاك»[1].

بيان الإشكال بنحوٍ آخر

بمُلاحظة ما تقدّم يُمكننا بيان مشكلة ربط الحادث بالقديم بناء على المُقدِّمات التالية:

1 - في الطبيعة أمورٌ حادثة بالحدوث العرَضيّ.

2 - بناء على قانون «كلُّ عرَضيّ مُعلَّل» لا بدّ في الحدوث

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 278.

المذكور من علّة تامّة، أو بعبارةٍ أخرى: إنَّ الحادث الذي يكون حدوثه عرضيّاً، يتوقَّف في حدوثه على العلّة التامّة، كما يتوقَّف عليها في أصل وجوده، وبعبارةٍ ثالثةٍ: الحادث المذكور يتوقّف على العلّة من حيث هو حادث.

3 ـ إن العلّة التامّة لحدوث الشيء هي بنفسها أمرٌ حادث في لحظةِ حدوث الشيء. وذلك لأنَّها لو كانت قديمة زماناً، أو لم تكن قديمة، ولكنّها وجدت قبل حدوث الشيء، لاستلزم ذلك تخلل مدّة من الزمان ـ قبل الحدوث ـ تكون فيه العلّة التامّة للحدوث موجودة ولكنّ الحدوث غير متحقّق بعد؛ أيْ أنَّ الشيء الحادث يتحقق بعد تحقّق العلَّة التامّة وهو مُستلزِم لانفكاك العلّة التامّة عن المعلول، وهو محال، وإنْ كانت العلّة المذكورة قديمة ذاتاً، كالواجب بالذات، أو لم تكن قديمة ذاتاً ولكنّها كانت غير زمانيّة كسائر الموجودات المجرّدة، للزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ للموجود غير الزمانيّ، سواء كان واجباً أم كان مُمكناً، نسبةً واحدةً إلى كافّة الأجزاء والمقاطع الفرضيّة للزمان أعني إلى كافة الآنات واللحظات. فإن كان مُوجباً لحدوث الشيء في لحظةٍ خاصّة دون لحظةٍ أخرى كان من الترجّح بلا مرجّح وهو محال.

4 ـ إن العلّة التامّة لكلِّ شيء هي الواجب بالذات إمّا بواسطة أو دون واسطة.

5 ـ إن الواجب بالذات غير زمانيّ وقديم فهو ليس زمانيّاً ولا حادثاً.

فلنفترض الآن أنّ موجوداً مثل A حدَثَ في لحظةٍ، وكان من الحوادث التي أذعنّا بوجودها بمقتضى المقدّمة الأولى. وطبقاً للمقدّمة الثانية، A بحاجة في حدوثها إلى علّة تامّة مثل C1، وطبقاً

للمقدّمة الثالثة، فإنَّ C1 هي أيضاً حادثة في t، وطبقاً للمقدّمة الثانية هي بحاجة إلى علّة تامّة مثل ـ C2، وهي أيضاً طبقاً للمقدِّمة الثالثة حادثة في t، وعلى هذا المنوال يكون الباقي، ويتكوَّن لدينا سلسلة من العلل ـ المعلولات من الحوادث المُتقارنة زماناً، ولا بدَّ أن تنتهي طبقاً للمقدّمة الرابعة والخامسة إلى موجود غير زمانيّ. فلو فرضنا أنّ بعض هذه السلسلة المُشتمِلة على حوادث اختُتمت بـ Cn وأنّ قسماً آخر منها المُشتمل على غير الزمانيّ ابتدأ بـ C واختُتم بالواجب بالذات، ففي هذا الفرض، في القسم الأوّل، تكون كافّة الحلقات زمانيّة ومتقارنة زماناً، وفي القسم الثاني تكون كافّة الحلقات غير زمانيّة، وبناءً عليه، لا يقع انفكاك بين أيِّ علَّة ومعلول في كلتا السلسلتين، حتَّى تقع المُشكلة. وإنَّما غاية الإشكال إنما هو في الربط بين هاتين السلسلتين: أي أنّ المُشكلة هي في كيفيّة ارتباط Cn والتي هي حادث زمانيّ ومن القسم الأوّل، مع C والتي هي غير زمانيّة والتي هي من القسم الثاني، فكيف يُمكن أن يكون الموجود غير الزمانيّ الذي له نسبة واحدة إلى كافّة آنات الزمان، علّة تامّة لحدوث شيء أو علّة تامّة لشيء حادثٍ زماناً.

الحلُّ العام

إنّ حلَّ هذه المشكلة غير مُمكن إلّا أنْ يفرض شيء مثل M يكون واسطة بين Cn وCوهذا يعني.

1 ـ أنّ تكون M حادثة حدوثاً ذاتيّاً، فلا تكون بحاجة إلى علّة في حدوثها بمقتضى أنّ الذاتيَّ لا يُعلَّل، وتنحصر حاجتها في أصل وجودها إلى علة غير زمانية مثل C. كما هو الحال في المتحرك بالذات الذي يحتاج في أصل وجوده إلى علة لا في حركته. ففي هذا الفرض، لمّا كانت M حادثة فهي علّة تامّة

لـ Cn من غير أن يَستلزم ذلك انفكاك المعلول عن علته التامة.

2 ـ إنّ M غير حادثة حدوثاً عرَضيّاً؛ أيّ لا بداية زمانيّة لها، بل هي قديمة وأزليّة، فلا يوجب صدورها من C التي هي أمرٌ غير حادث الترجّح بلا مرجّح:

«لا يُمكن حدوث الفعل من المبدَأ التامّ ولا ارتباط المتغيّر بالثابت القديم إلّا بنحو دوام التجدّد والانقضاء والتدرّج في الحدوث والبقاء واتّصال التبدّل والتصرّم في الوجود والفناء»[1].

والنتيجة هي أنّ M يجب أن تكون حادثة، ولكنّ حدوثها ذاتيّ وليس عرَضيّاً، بمعنى أنّ M هي من جهةٍ حادثةٌ ومن جهةٍ أُخرى غيرُ حادثة بل قديمة[2]. فمن حيث هي حادثة، هي على رأس

---

(1) **الأسفار**، ج 7، ص 284.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 128: «فإنْ سُئلنا عن كيفيّة استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علّة مع أنّا حكمنا حكماً كلّيّاً: أنَّ كلَّ حادث فله علّة حادثة، قلنا: المُراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضيّة هو الماهيّة التي عرَضَ لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك، بل هي حادثة لذاتها، بمعنى أنَّ ماهيَّتها الحدوث والتجدّد. فإنْ كان ذلك الحدوث والتجدّد ذاتيّاً، لم يكن مُفتقراً إلى أن يكون علّته حادثة، ونحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد جازمة بوجوب حدوث العلّة إلّا للمعلول الذي يتجدّد، أمّا المعلول الذي هو نفس ماهيّة التجدّد، فإنْ كان ذلك الحدوث والتغيّر فلا نجدها تحكم عليه بذلك، إلّا عرَض له تجدد وتغيّر زائدان عليه، كالحركة الحادثة بعد أنْ لم يكن بخلاف المتَّصلة الدائمة وحدوث العلّة التي يفتقر إليه المعلول الحادث، لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً وإلّا لم يَصحَّ استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة. فالحاصل أنَّ كلَّ واحد من التغيّرات يَنتهي إلى شيء ماهيّته نفس التغيّر والانقضاء. فلدوام الحدوث والتجدّد لم تكن علَّتها حادثة ولكونها نفس التغيّر صحَّ أن يكون علّة للمتغيرات»؛ **مفاتيح الغيب**، ص 364؛ **رسالة في**=

سلسلة علل الحدوث، ولكنّها ليست معلولة، أي أنّها في حدوثها ليست معلولة لعلّة، ومن حيث هي غير حادثة وقديمة هي معلول لعلل مُفيضة للوجود غير زمانيّة، وليست علّة لحدوث الشيء. وبهذا يتمُّ الربط بين الحادث وغير الحادث، ويرتفع الإشكال. فهل مثل هذا الأمر موجود في الطبيعة أيضاً؟ الجواب بالإيجاب.

الحلّ عن طريق الحركة الوضعيّة للفلك

ذهب الفلاسفة السابقون، الذين يؤمنون بالفيزياء الأرسطيّة، والذين كانوا يرون طبقاً لذلك أنّه لا وجود إلا لحركةٍ أزليّة واحدة هي الحركة الوضعيّة للفلك، إلى القول بأنّ M ليست سوى هذه الحركة. فالحركة الوضعيّة للفلك لمّا كانت ـ من جهة ـ حركة كانت مُشتملة على الحدوث الذاتيّ، لأنَّنا ذكرنا أنّ حقيقة الحركة وماهيتها ليست سوى الحدوث والزوال المُستمرّ والتدريجيّ، ولمّا كانت ـ من جهة أخرى ـ أزليّة وقديمة، لم تكن من الحوادث العرَضيّة. وبناء عليه، تكون واسطة بين القديم والحادث؛ أي إنَّها معلولة لغير الزمانيّ وعلّة لحدوث الحوادث.

ولتوضيح هذا الجواب فلنفترِض أنَّنا زرعنا بذرة نبْتة ما في الشتاء، ولاحظناها في أوّل الربيع، فإنَّ ظهور هذه النبتة والذي هو حركة كميّة، لا يتحقّق قبل الربيع، بل يتحقق ذلك في أوّل الربيع، وفي لحظةٍ واحدة هي T مثلاً، فهي إذاً أمرٌ حادث. ولكنّ حدوثها عرَضيّ، لأنّ بإمكاننا أن نسأل أنّه: لماذا لم يتحقّق ظهورها قبل

= **الحدوث**، ص 117 إلى 119؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 372، 374؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1019 إلى 2110؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 294، 295؛ **شرح أصول الكافي**، ص 33.

اللحظة T؟ إذاً لا بدّ لذلك من علّة، فما هي علّة ذلك؟ فلنفترض أنّ علّة ذلك هي اعتدال الهواء، إذاً علّة تحقّق ظهورها في تلك اللحظة T هي حدوث اعتدال الهواء في تلك اللحظة، فننقلُ الكلام إلى حدوث الاعتدال. فهو أيضاً عرَضيّ، فلا بدّ له من علّة؛ فما هي علّته؟ من الممكن أن نفترض أنّ علّة الاعتدال هي وجود الشمس في منطقة خاصة من السماء، إذاً حدوث الاعتدال في لحظة T معلول لوصول الشمس إلى المنطقة المذكورة في هذه اللحظة. وبعبارةٍ أُخرى: معلولٌ لوصول جزء الفلك الحاوي للشمس في لحظةٍ T إلى بداية المنطقة المذكورة. والآن هل يُمكن أن نسأل: لماذا تتحرّك الشمس بهذه السرعة المُحدَّدة في مثل هذا المسير الشامل للمنطقة المذكورة؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل يُعقل أن نسأل عن أن هذه الحركة معلولة لأي شيء؟ - أي السؤال عن علّة وجود الحركة الوضعيّة للفلك -، ولو افترضنا أنّنا تمكنّا من الظفر بعلّة لحركة الشمس بهذه السرعة المُحدّدة في ذلك المسير - الشامل للمنطقة المذكورة - فهل يُمكننا أنْ نَسأل: لماذا تصل الشمس في اللحظة T إلى بداية المنطقة المذكورة؟ والجواب هو بالنفي، إذاً ليس من معنى ومفهوم للحركة سوى أنَّ المُتحرِّك في كلِّ آنٍ مُفترض يصل إلى حدّ فرضيّ من المسافة، ويَتخلّى عن الحد الفرضي السابق. وبعبارةٍ أُخرى: ليست الحركة سوى حدوث الوصول إلى حد فرضيّ من المسافة في آنٍ فرضيّ وزوال الوصول السابق. وهذا الحدوث والزوال والوصول والانقطاع أمرٌ ذاتيّ في الحركة، فلا معنى للسؤال عن سبب احتواء الحركة على مثل هذا الحدوث والزوال والوصول والانقطاع. وبناء عليه، ففي المِثال المُتقدّم فإن وصول الشمس إلى المنطقة المذكورة في لحظةٍ T أو بعبارةٍ أُخرى: حدوث هذا الوصول والذي هو نفس الوصول - لأنَّ الوصول أمر آنيّ لا يُتصوّر فيه البقاء والاستمرار - وذاتي للحركة الوضعية للفلك هو علّة حدوث الاعتدال

في لحظة T، والذي هو علّة ظهور النبتة في لحظة T؛ إذاً، M هي نفس الحركة الوضعيّة للفلك، وفي هذا المثال تكون Cn هي علّة حدوث الاعتدال في لحظة T، وتكون A هي ظهور النبتة المذكورة:

«حدوث الحادث إمّا من لوازم ذاته وماهيّته أو من عوارضه المُمكنة الانفكاك. **أمّا القسم الأول**، فلا لِميّة لثبوته لذلك الحادث... إذ ذاتيُ الشيء لا يُعلّل أصلاً وكلُّ عرَضي مُعلّل. وأمّا **القسم الثاني**، فلا بدّ من مُخصّص لحدوثه في وقته الذي يُوجد فيه وذلك السبب أيضاً حادث معه... فيفتقر إلى سببٍ [حادث] آخر وهكذا. فإمّا يَتسلسل الأسباب إلى غير النهاية أو يَنتهي إلى حادثٍ يكون حدوثه ذاته وماهيّته،به ينقطع السؤال عن لِمّية حدوثه. وما يكون الحدوث والتجدّد عين ذاته وماهيّته ليس إلّا الحركة. فمُصحّح الأكوان والأحداث العنصريّة هي الحركات»[1].

وليست كل حركة ـ كما ذكرنا ـ واسطةً بين الحادث والقديم، بل فقط الحركة القديمة والأزلية لها مثل هذه الخصوصيّة. ولذا، يَتصدّى **صدر المتألّهين** بعد عبارته المذكورة أعلاه لإثبات هذا الأمر، وأنَّ الحركة المذكورة تَنحصر بالحركة الوضعيّة للفلك التي هي أزليّة وأبديّة. ويُثبت هذا الأمر في **المبدَأ والمعاد**[2] بنحوٍ مُغايرٍ لِمَا ذكرناه، ولكنّه في سائر مؤلّفاته ومنها الأسفار، يُثبته بالنحو الذي ذكرناه:

«إنّ الحوادث بأسرها مُستندة إلى حركة الفلك دائمة دوريّة [وهي حركة الفلك الوضعيّة] ولا تَفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة، لكونها ليس لها بدو زمانيّ، فهي دائمة باعتبارٍ وبه استندت إلى علّة قديمة

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1 ص 278، 279.

(2) انظر أيضاً: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 279 إلى 281.

وحادثة باعتبارٍ وبه كانت مُستند الحوادث... فلدوام الحدوث، لم تكن علّتها حادثة ولكونه نفس التغيّر صحَّ أن يكون علّة المُتغيّرات»[1].

إشكالٌ

لكن من غير الممكن حسب **صدر المتألهين** أن تكون الحركة ـ حتى لو كانت أزليّة وقديمة ـ واسطة بين الحادث والقديم. وقد أقام على ذلك أدلَّة مُتعدِّدة[2]، من جملتها، قبل أي دليل آخر، استناده إلى نسبية الحركة. فهو يرى أنَّ الحركة لا وجود لها في نفسها؛ أي أنها ليست شيئاً في مقابل سائر الأشياء؛ بل هي نحو وجود الشيء، أي مسافة الحركة؛ وبعبارةٍ أُخرى: علمنا سابقاً أنّ الحركة ليس لها هويّة خارجيّة، بل هي مجرد مفهوم مُنتزَع من وجود شيء آخر يسمّى المسافة. إذاً هي صورةٌ أُخرى عن وجود المسافة وليست صورة عن واقعيّة مُغايرة لسائر الواقعيّات، وكما ذكرنا سابقاً فإن مثل هذا الأمر لا يكون مجعولاً ولا معلولاً لشيء، ولا جاعلاً ولا علّة كذلك، بل هو في الأساس لا حُكم له. وكلُّ حكم يُحكم به عليه، فهو في الحقيقة حكمٌ على الشيء الذي تكون الحركة نحواً من وجوده وصورةً أُخرى عنه؛ أي أنَّ الحكم هو لفردٍ من المقولة التي لها الحركة،وباختصارٍ حُكم الفرد السيّال من المقولة. إذاً لا يَقتصر الأمر على عدم إمكان القول بأنَّ الحركة علّة لشيء أو معلولة لشيء، بل لا يُمكننا القول كذلك بأنّ الحركة أمرٌ حادث أو أزليّ، زائل أو أبدي، وقِسْ على هذا، وبدل ذلك لا بدّ من القول: الفردُ السيّال

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 128، 129.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 129 إلى 131؛ **رسالة في الحدوث**، ص 119، 120؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1021، 1022.

من المقولة الذي هو علّة لشيء ومعلولٌ لشيء آخر يكون حادثاً أو أزليّاً، زائلاً أو أبديّاً وهكذا. وبهذا يَظهر أنّ الحركة الوضعيّة للفلك ليست حادثة ولا أزليّة، وليست أبديّة، وليست علّة لحدوث الحوادث، وليست معلولة لوجود غير زمانيّ، إذاً لا يُمكن أن تكون واسطة بين الحادث والقديم:

«إنّ الحركة أمرٌ نسبيّ ليس لها بالذات حدوث ولا قِدَم، إلّا بتبعيّة ما أُضيفت هي إليه، إذ معناها ... «خروج الشيء من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً [لا الشيء الخارج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً]. فبالحقيقة، الحادث التدريجيّ من القوّة إلى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة [أي فردها السيّال] وأمّا نفس الحركة، فهي أمرٌ نسبيّ عقليّ، هو تجدّد المُتجدِّد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجيّ»[1].

وبناء عليه، فما يُمكن أنْ يكون واسطة بين الحادث والقديم لا بدّ أن يكون له وجود في نفسه، وأن يكون، مُضافاً إلى ذلك مُشتملاً على الخصوصيّتين المذكورتين أيْ أن يكون حادثاً ذاتيّاً وأزليّاً أيضاً.

الحلُّ عن طريق الوضع السيّال للفلك

ولقد استبدل **السبزواريّ** في حلّه للإشكال المذكور أعلاه الوضع السيّال للفلك بالحركة الوضعيّة للفلك. وجميع الفلاسفة يَرون أنَّ الوضع من المقولات، وأنَّ له وجوداً في نفسه. إذاً وضع الفلك، **أولاً**، له وجود في نفسه، وليس أمراً نسبيّاً وانتزاعيّاً؛ **ثانياً**، لمّا كان مُتعلقاً بالفلك كان أزَليّاً كنفس الفلك، وخلواً من الحدوث العرَضيّ؛ **وثالثاً**، لمّا كانت مسافة حركة الفلك أمراً سيّالاً وتدريجيّاً وحادثاً

---

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 1021.

بذاتهٖ بالنحو الذي ذكرناه في الحركة. وبناء عليه، يَكفي لحلِّ هذا الإشكال استبدال الوضع السيال للفلك بالحركة الوضعية، وجعله الواسطة بين الحادث والقديم:

«لو بدّل تجدّد الوضع [أي الحركة الوضعيّة] بالوضع المُتجدِّد. لم يرد هذا»[1].

فحدوث الوصول في اللحظة المحددة، في المثال السابق، أو بعبارة أدقّ: الوصول الحاصل في لحظة مُحدِّدة، هو علّة حدوث الاعتدال. لكن بناء على ما يَراه **صدر المتألّهين**، فإن الوصول مقطع فرضيّ للحركة، وتبعاً لذلك فهو كنفس الحركة أمر نسبيّ وانتزاعيّ، إذاً لا يُمكن أن يكون أساساً لبيان علاقة الحادث بالقديم، وطبقاً لِمَا يراه **السبزواريّ**، فلا بدّ من جعل أساس ذلك نفسَ الأمر الواصل؛ أي استحضار نفس المقولة، والقول في المثال المذكور: الحدوث والذي هو وضع تكون الشمس بموجبه في اللحظة T في المنطقة المذكورة، هو العلّة لحدوث الاعتدال في اللحظة T بل الأدقّ من ذلك القول بأنَّ علّة حدوث الاعتدال في اللحظة T هو الوضع الآنيّ الذي هو مقطع فرضيّ من الوضع السيّال للفلك في اللحظة T.

إشكالٌ

هل هذا الرأي صحيحٌ؟ الجواب بالنفي. وذلك **أولاً**، لأنّنا أوضحنا، عند الحديث عن ربط السيَّال بالثابت، أنَّ كلَّ جسم ما دام يتحرّك في أعراضه، ومنها الوضع، فهو متحرك بالعرض. وطبقاً لقانون «علّة المُتغيّر مُتغيّرة» فلا بدَّ له من مُحرّك يكون مُتحرّكاً

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 129، تعليقة السبزواري.

بنفسه: أي نحن بحاجة إلى شيء يكون سيّالاً بنفسه، وبسبب سيلانه يجعل العرَض السيّال في الجسم. ومن الواضح أنَّ هذا الأمر لن يكون غير زمانيّ، وإلّا لكان ثابتاً. وبناء عليه، فالضرورة حاكمةٌ بأنّ بين الوضع السيّال للفلك والموجود غير الزمانيّ واسطة أُخرى.

وثانياً، إنَّ الأعراض، ومنها الوضع، لها وجود في نفسها، ولكن لما لم يكن وجودها لنفسها، بل للجوهر، كان الجعل فيها جعلاً تأليفيّاً لا بسيطاً؛ ولكن، عليّة الموجود غير الزمانيّ ـ من جهة أخرى ـ هي من نوع الجعل البسيط، لا التأليفيّ، فلا يُمكن أن يكون الوضع السيّال الأزليّ للفلك، والذي هو علّة حدوث الحوادث، معلولاً دون واسطة للموجود غير الزمانيّ، بل بين الأمرين ثمّةَ موجود آخر يكون واسطة، ويكون وجوداً لنفسه مُضافاً إلى كونه وجوداً في نفسه، ولذا يُمكن أنْ يكون المعلول بلا واسطة موجوداً غير زمانيّ.

الحلُّ عن طريق الطبيعة السيّالة للفلك

ممّا تقدّم بيانه يُمكننا أن نصل إلى النتيجة التالية، وهي أنّ **صدر المتألّهين** يرى أنّ ما يمكن أن يكون واسطة بين الحادث والقديم هو فقط:

1 ـ ما يكون وجوده في نفسه.

2 ـ ما يكون وجود لنفسه.

3 ـ ما يكون حدوثه ذاتيّاً.

4 ـ ما يكون فاقداً للحدوث العرَضي. ومثل هذا الأمر بمُوجب الشرط الأوَّل، لا يكون أمراً نسبيّاً وانتزاعيّاً كالحركة، بل هو شيء في مقابلِ سائر الِأشياء وله هويَّته الخاصّة به؛ أي هو

إمّا من الجواهر أو من الأعراض. وبمُوجب الشرط الثاني، فهو من الجواهر لا من الأعراض. ومن الواضح أنّه لمَّا كان زمانياً فهو من الجواهر الجسمانيّة، وليس من المجرّدات. وبمُوجب الشرط الرابع، يكون أزليّاً وقديماً، وليس له بداية زمانيّة؛ أي أنه فرد زمانيّ أزليّ من الجوهر الجسمانيّ. وبمُوجب الشرط الثالث يكون فرداً سيَّالاً وتدريجيّاً للجوهر الجسماني، فرداً هو عين الحركة والسيلان، تدريجي الحدوث، وليس فرداً مُستمرّاً منه؛ وبكلمةٍ مُوجزة: الواسطة المذكورة فرد سيّال أزليّ من جوهر جسمانيّ. ومثل هذا الفرد ليس هو سوى الصورة النوعيّة للفلك أو الطبيعة الفلكيّة، لأنّها جوهر، وهي سيّالة بحكم عموم الحركة الجوهريّة، وهي بحكم الفيزياء الأرسطيّة أزليّة. إذاً يرى **صدر المتألّهين** أنّ الواسطة بين الحادث والقديم هي الطبيعة السيّالة الأزليّة للفلك:

«إذا جاز كون بعض الجوهر كالطبايع الفلكيّة، تدريجيّ الوجود غير مستقر الهويّة، فهو أولى بأنْ يكون رابطة بين القديم والحادث من غيره»[1].

---

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 395 يَذكر صدر المتألّهين في كتابه **أسرار الآيات** صراحة أنّ الطبيعة السيّالة للفلك هي واسطة بين الحادث والقديم: «وما هذا شأنه يجب أنْ يكون أمراً متجدِّدَ الهويّة والذات، وجوده نفس الاتّصال التجدّدي وهي الحركة الفلكية عند الفلاسفة، إذاً لا يُحتمل من الحركات الدوام إلّا الوضعيّة المُستديرة، وعندنا هي الطبيعة الجُرميّة التي يقع [الحركة الفلكيّة] فيها [وهي جرم الفلك].. فإذن قد ثبت أنَّ الطبيعة الجوهريّة الفلكيّة حادثة الوجود في كلِّ حين وإنَّما الحدوث نفس وجودها» (**أسرار الآيات**، ص 85).

وبناء عليه، فالموجود غير الزمانيّ علّة تامّة بلا واسطة للطبيعة السيّالة للفلك، والطبيعة المذكورة علّة تامّة للوضع السيّال للفلك:

«يجب أن يكون على الوضع المُتجدَد التدريجيَ المُتصل من البداية إلى النهاية شيء مطابقٌ له في تجدّده واتّصال حدوثه وزواله ويكون لهذه العلّة معيّة زمانيّة لمعلولها [ولا يكون هذه العلّة إلّا طبيعة الفلك]»[1].

والمقاطع الفرضيّة للوضع المذكور هي علّة لحدوث الحوادث في الآنات واللحظات المتنوّعة، سواء كان الحادث المذكور هو الصورة النوعيّة وطبيعة الجسم أم كان أعراضه.

وطبقاً لهذا الرأي، فلا بدّ لنَا من القول ـ في الجواب عن السؤال الذي قدّمناه في نهاية البحث عن ربط السيّال بالثابت، والذي يَرجع إلى أنّه هل يُوجد بين الموجود غير الزمانيّ والطبائع السيّالة الحادثة واسطة أو وسائط أُخرى أو لا؟ ـ أنَّ بينها بالترتيب واسطتين أُخريين، الطبيعة السيّالة للفلك والوضع السيّال للفلك. ويُشير **صدر المتألّهين** إلى الطبيعة السيّالة للفلك، ولكنَّه لا يأتي على ذكر الوضع، مع أنَّ مُقتضى البحث ليس إلّا هذا:

«وأمّا السؤال عن اختصاص كلِّ صُوره خاصّة شخصيّة بوقتها الجزئيّ فجوابه أنّ ذلك الاختصاص ربَّما لم يكن بأمرٍ زائد على هويّة تلك الصورة الشخصيّة فلا يَفتقر إلى سبب مخصّص لها بوقتها المُعيّن زائد عليها وذلك فيما له هويّة مُستمرَّة مُتجدِّدة لا يَنقطع سابقاً ولا لاحقاً حتّى يرد السؤال في لِميّة ذلك الاختصاص. وأمّا إذا كانت للطبيعة شخصيّات مُنقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 394.

اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنّه يُجاب بأنّه بسبب زائد على نفس الهويّة مُوجب لاختصاص تلك الهويّة بوقته المُعيّن وذلك السبب لا بدَّ أن يكون معه وفي وقته وهكذا إلى أنْ يَنتهي العلل إلى هويّة خاصّة بزمان مُعيّن لذاته وهويّته لا بأمر زائد[1].

إشكالٌ

هل هذا هو الرأي النهائيّ **لصدر المتألّهين**؟ إنْ كان كذلك فيردُ عليه إشكالان: **الأوّل** أنّه يَبتني على نظريَّة الأفلاك التسعة، وهو وإنْ كان أمراً مقبولاً في عصره، ولكن الآن ثبت بطلانه. **الثاني**، إنّ **ملّا صدرا**، وفي أكثر مؤلَّفاته، يُؤكِّد في حلِّه لهذه المسألة على وساطة الطبيعة السيَّالة الموجود في كلِّ جسم، ولا يُشير في أيّ منها ـ عدا كتاب أسرار الآيات ـ إلى وساطة الطبيعة السيّالة للفلك. إذن، الذي يَبدو أنَّ هذا الرأي ليس رأياً نهائيّاً لدى **صدر المتألّهين**؛ بل هو إنَّما ذكره تكميلاً لرأي الفلاسفة السابقين:

«وهي [أي القول المشهور] في نهاية الجودة واللطافة إلّا أنَّ فيه خللاً يَحتاج إلى سدٍّ ونقصاً يَحتاج إلى تكميل»[2].

وقد بحث هؤلاء الفلاسفة عن سيّال أزليّ يكون واسطة بين الحادث والقديم، ولم يجدوا ذلك سوى في الحركة الوضعيّة للفلك، والتي يَرد عليها هذا الإشكال. ولكنّ **الملا صدرا**، وعلى أساس نظريّة الحركة الجوهريّة، كان يرى أنَّ الطبيعة الأزليَّة للفلك هي أيضاً أمر سيّال، فجعلَها بديلاً للحركة المذكورة وبهذا ارتَفع هذا

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 138، 139.

(2) **شرح حكمة الإشراق**، ص 394.

الإشكال، لكن هذا الرأي كذلك ليس هو رأيه النهائي، إذ سوف يحتاج منه إلى تطوير أكثر.

الحلُّ عن طريق الهويَّة السيَّالة للجسم

والحقيقة أن **ملّا صدرا** كان يدرك أن طبيعة الفلك ووضعه السيال لا تنحصر الأزلية فيهما، حتى يتوقف حل الإشكال عليه على وجه الحصر، بل إن الصوَر المُتعاقبة الواردة على مادّة واحدة هي كذلك أيضاً. فلنفترض أنَّ جوهراً مثل M تبدل، ضمن عدّة تحوّلات كيميائيّة ليُصبح جوهراً آخر مثل N، ثم تبدّل هذا الجوهر بعد مدّة إلى جوهرٍ آخر مثل O، وهكذا استمرّ الحال، كما أنه من الممكن أن نتبدل M إلى من جوهرٍ آخر مثل L وهكذا إلى الأزَل. ويرى الفلاسفة السابقون أنَّ الجوهر من L وM وN وO وكذلك الجواهر السابقة على L واللاحقة على O، هي ذاتُ مادّة مُشتركة أزليّة وأبديّة، وكذلك لكلِّ واحدةٍ منها صورة نوعيَّة خاصّة، مثل L1، M1، N1، O1 وهكذا، بنحو تكون الصوَر المذكورة هويّات مُتعدِّدة تُوجد كلٌّ واحدة منها في قطعة خاصّة من الزمان في المادّة المذكورة، ثمَّ تنعدم لتحلَّ محلّها صورةٌ أُخرى بلا فصل وهكذا. ولكن ذكرنا بأنّه بناء على التركيب الاتِّحاديّ بين الصورة والمادَّة، فلا وجود في الخارج ـ **أولاً** ـ لمادَّة مُغايرة للصورة بنحوٍ يكون كلُّ جوهر جسمانيّ في الخارج مكوَّناً من شيئين، فالهويَّة الخارجيَّة لـ L وM وN وO والجواهر السابقة واللاحقة بسيطة. **وثانياً**، بناء على الحركة الجوهريّة، فكلُّ واحدة من هذه الهويَّات البسيطة سيّالة، ونحن نلحظ في آنٍ مقطعاً منها غير المقطع الذي لاحظناه في آنٍ آخر أو سنلاحظه كذلك. **وثالثاً**، إن هذه الهويَّات ليست مُستقلَّة ومُنفصلة عن بعضها في الخارج، حتَّى تكون مُتعدِّدة ومُتكثِّرة، بل

هي هويّة واحدة سيَّالة أزليّة أبديّة يَتحقّق في الذهن من كلٍّ واحدة منها تصوير ماهويّ غير التصوير الماهويّ المُتحقق من الجزء الآخر. وهذا التباين والكثرة في الصوَر يَجعلنا نظنُّ خطأ أنَّ أصحاب هذه الصوَر أي الأجزاء المذكورة مُستقلّة ومُنفصلة، مع أنَّ واقع الحال ليس كذلك. ومن الواضح أنَّنا لو لاحظنا جواهرَ أُخرى في عرْض الجواهر المذكورة مثل A وB وC والتي تَرتبط مع بعضها بعلاقة مُشابهة لِمَا بين M وN وO، فإنّها أيضاً تُشكّل هويَّة واحدة سيّالة أبديَّة أزليَّة، في عرض الهويَّة السابقة وهكذا؛ أي أنَّ الهويَّات السيَّالة الأزليّة الأبديّة في عرض بعضها شاملة للجواهر السيَّالة الحادثة الزائلة، بنحوٍ تكون العلاقة بين كلٍّ واحدةٍ من هذه الجواهر السيَّالة الحادثة الزائلة مع الهويَّة السيَّالة الأزليّة المُشتملة عليها علاقة الجزء والكلّ ما نسميه الامتدادات. والذي نراه أنَّ **صدر المتألّهين** جعل في الحلِّ النهائي الذي تبنّاه هذه الهويّات بديلاً للطبيعة وللوضع السيّال الأزليّ للفلك، وهذه الهويَّات هي أيضاً سيَّالة أزليّة، أبديّة، تكون واسطة بين الحادث والقديم، وبهذا هدم أساس الفلكيَّات القديمة في هذه المسألة:

«محصّل ما أفاده أنَّ هذه الطبائع الجسميَّة الجوهريّة غير مُتغايرة ولا مُنفصل بعضها عن بعض، بل هي واحدة مُتَّصلة وطبيعة جوهريَّة فاردة سيَّالة بذاتها ومعنى إفاضة هذه الطبيعة المُمتدَّة السيَّالة على المادَّة أنَّ ذاتها لا تخلو عن جهة النقص وحيثيّة العدم من دون أن تكون المادّة أمراً مُتميِّزاً منها مُنفصلاً عنها؛ لاستلزام ذلك كون المادَّة أمراً بالفعل هذا خلفٌ، وعلى هذا تكون مُغايرة الصور الجرمانيَّة والطبائع النوعيَّة بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتسميَة العقليين من غير أن تنفصل في الوجود، غير أنَّها مُختلفة الآثار والخواصّ... هذا بالنظر إلى الطبائع الماديَّة من جهة وجودها

السيَّال بذاته وأمَّا بالنظر إليها من جهة ما يَنتزعه العقل من ماهيَّاتها ويّخصّها بأحكام وخواص ماهويّة فتَنفصل بذلك النار من الهواء والانسان من الفرس بما لها من الأحكام والآثار فهي طبائع نوعيّة مُتميِّزة بعضها من بعض»[1].

وبهذا الفرض تكون كلُّ واحدة من الطبائع الجسمانيَّة الحادثة، وبعبارة أدقُ: ، كلُّ جسم حادث جزءً من الهويَّة السيَّالة الأزليَّة المُشتملة عليها ومحلّه في الهويَّة المذكورة بالدقّة كمنزلة جزء من الحركة في الحركة وجزء من الزمان في الزمان؛ أي أنَّ مرتبة مثل هذا الجزء أنه ذاتي له له مُستغنٍ عن العلَّة؛ وبعبارةٍ أُخرى: هو يختصّ بالزمان الذي يقع فيه، وتبعاً للزمان يكون حدوثه وزواله ذاتياً، ومُستغنياً عن العلّة:

«فالمُخصِّص لكلٍّ جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيَّالة بمرتبته الخاصَّة... هو ذاته بذاته كما أنَّ الجزء السابق من الحركة الأينيَّة إنّما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته، لا بأمرٍ زائد عليه حتَّى يحتاج إلى سببٍ خارج من ذاته وهكذا»[2].

ومن هنا يَذكر **صدر المتألّهين** في كتابه «**رسالة في الحدوث**» بدلاً عن عبارته السابقة العبارة التالية:

«وأمَّا السؤال عن اختصاص كلٍّ صورة خاصّة شخصيّة بوقتها الجزئي، فجوابه أنَّ ذلك ليس بأمرٍ زائد على هويّتها الوجوديّة، حتّى يرد السؤال في لميّته»[3].

وطبقاً لهذا الرأي، فلا بدَّ أن نقول في الجواب عن السؤال

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 135،تعليقة العلّامة الطبطبائي.

(2) المصدر نفسه، ج 3 ص 135.

(3) **رسالة في الحدوث**، ص 127.

الذي ذكرناه في ختام البحث عن ربط السيَّال بالثابت، أنَّ الطبيعة السيَّالة في كلِّ جسم، بل بعبارة أدقّ: الهويّة السيّالة لكلِّ جسم، التي هي بمنزلة الجزء من الهويّة السيّالة والأزليّة، معلولة بلا واسطة للموجود غير الزمانيّ؛ أي أنه واسطة بين الحادث والقديم. ونتيجة لذلك فالطبيعة السيّالة، أو بعبارة أدقّ: الجسم السيّال، الشامل للطبيعة السيّالة والمادّة السيّالة، كما يكون واسطة بين السيّال والثابت هو أيضاً واسطة بين الحادث والقديم:

«فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدَأ الثابت وبما هي مُتجدِّدة يرتبط إليها تجدّد المُتجدِّدات وحدوث الحادثات»[1].

5 ـ 7 ـ حدوث أو قدم العالم

تاريخ المسألة

لقد ورد التأكيد المُتكرّر في النصوص الدينية على حدوث العالم[2]. ورأى المُتكلّمون أنَّ المُراد من هذا الحدوث هو الحدوث الزمانيّ، ولذا قامت عقيدتهم على أنَّه لا وجود لمخلوقٍ قديمٍ وأزليّ لا بداية له. واعتمدوا لإثبات كون هذا الأمر عقلانيّاً على أنَّ العقل يرى أنَّ مناط الاحتياج إلى العلّة، هو نفس الحدوث الزمانيّ، فالشيء القديم الموجود على الدوام لا يَحتاج إلى علّة وهو غير مخلوق، وبالعكس، فكلُّ مخلوق حادث بالضرورة، ومن المحال أن

---

(1) انظر أيضاً: **رسالة في الحدوث**، ص 52، 53.

(2) انظر العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار** (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403)، الطبعة الثالثة في 110 مجلدات، ج 54. فإنّ هذا المجلد خصصه المؤلف بتمامه لمسألة حدوث العالم. وقد نقل العلّامة المجلسي في هذا الباب روايات كثيرة، لم يرد التصريح بحدوث العالم سوى في بعضها.

يكون قديماً. ويُصرّ المُتكلِّمون، مضافاً إلى هذا، على أنّ العالم كلّه حادثٌ أيضاً، أي أن الأمر لا يقتصر عندهم على كون كلٍّ واحدٍ بعينه من المخلوقات حادثاً، بل نفس الخلقة كذلك لها بداية وليس واقع الحال أنّ الله عز وجل كان منذ الأزل ودائماً في خلق دائم، إذ كان الله ولم يكن معه أيُّ مخلوق، وللخِلْقة نقطة بدايَة، والعالم حادث. وبناء عليه، فللمتكلّمين دعويان وإن لم يصرّحوا بذلك:

1 ـ كلٌّ واحدٍ من المُمكنات حادثٌ وله نقطة بداية زمانية.

2 ـ كلُّ العالم حادث، بمعنى أنَّ له بداية في الخلق وليس أزليّاً[1].

---

(1) لم يتمَّ التعرّض بشكل صريح لهاتين الدعويين منفصلتين في الكتب الكلاميّة، ومع ذلك كانتا محلًّا لنظرهم، انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، المقصد الثاني، الفصل الثالث، المسألة السادسة؛ العلّامة الحلي، كشف المراد، تصحيح وتعليق الاستاذ حسن زاده الآملي (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417)، الطبعة السابعة، ص 259، 266. القوشجي، **شرح تجريد الاعتقاد**، ص 183 إلى 188؛ **شوارق الإلهام**، الطبعة الحجرية، ص 345 إلى 348؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، (طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي داشنكاه مك كيل، 1359) ص 189 إلى 209؛ العلّامة الحلّي، **مناهج اليقين في أصول الدين**، (قم، محقق، 1374)، ص 35، إلى 43؛ العلّامة الحلّي، **نهاية المرام في علم الكلام**، (قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1419)، في ثلاثة مجلّدات، ج 3، ص 3 إلى 260؛ جلال الدين السيوري، **اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلامية**، (قم، دفتر تبليغات إسلامي، 80)، ص 99، 145 إلى 150؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، **مصارع المصارع**، (قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405)، ص 97 إلى 118؛ **المواقف** ص 244 إلى 250؛ القاضي عضد الدين الإيجي، والسيد الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، (قم، الشريف الرضي) في ثمانية مجلدات، ج 7، ص 220 إلى 231؛ **شرح المقاصد**، ج 3، ص 107 إلى 127.

ولقد رفَضَ الفلاسفة السابقون كلا دعويي المُتكلِّمين. ويرى هؤلاء أنَّ بعض المخلوقات هي أيضاً أزليَّة، ولا يرون للخلقة بداية، ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أنّ الله دائماً في حالة خلق. وذلك لأنَّهم يَرون: **أولاً**، أنَّ مناط الاحتياج إلى العلّة بنظر العقل هو الإمكان الذاتيّ، وليس الحدوث الزمانيّ، ويَترتب على ذلك، أنَّه لا يُوجد أي مانع عقلي من أن يكون الشيء في عين كونه قديماً وأزليّاً معلولاً ومخلوقاً أيضاً، بل يَعتقد هؤلاء، وطبقاً لأدلّة أقاموها أنَّ مادة عالم الطبيعة، وكذلك جسم الأفلاك وحركاتها على الرغم من كونها معلولة ومخلوقة هي قديمة غير حادثة[1]. **وثانياً**، إنَّ القول بأنَّ للخلقة بداية وكون العالم حادثاً، مُضافاً إلى تنافيه مع قاعدة: «كلُّ حادث مسبوق بمادّة ومدّة تحمل تلك القوّة» مُستلزِم لمنع الفيض والبخل على الله وهو عقلاً مُحال؛ كما يَتنافى مع النصوص الدينيَّة. ويرى هؤلاء أنَّ مفردة «الحدوث» الواردة في النصوص الدينيّة هي بمعنى الحدوث الذاتيّ[2]، وهو وجود الشيء بعد أنْ كان في مرتبة ذاته غير موجود، وبعبارةٍ أُخرى: وجود الشيء بعد عدمه الذاتّي[3]، وليس هو بمعنى الحدوث الزمانيّ، وهو وجود الشيء بعد عدمه الزمانيّ.

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 9، ص 110: «ومنها رسوخ اعتقاده [أي اعتقاد ابن سينا في تسرمد الأفلاك والكواكب وأزليّتها بأشخاصها مع صورها وموادها ومقاديرها وأشكالها وألوانها وأنوارها، كلّ منها بحسب الشخص إلى الحركات والأوضاع، فإنَّها قديمة بالنوع وكذا هيولى العنصريَّات»؛ **رسالة في الحدوث**، ص 12 إلى 14.

(2) انظر: **رسالة في الحدوث**، ص 16، 17.

(3) لتوضيح الحدوث الذاتي. انظر: **الشفاء، الإلهيات**، ص 266، 227؛ **الإشارات والتنبيهات**، ج 3، ص 109، 116؛ **الأسفار**، ج 3، ص 271 إلى 227؛ **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 719 إلى 725، 1024 إلى 1032؛ **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 434 إلى 357.

ولم يرَ **الميرداماد** أنَّ حلَّ الإشكال يُمكن أنْ يُكتفى به بالقول بالحدوث الذاتيّ، فأثبَت الحدوث الدهريّ، بمعنى وجود الشيء بعد عدمه دهراً، وقد تعرّض في أكثر كُتبه لتفصيل ذلك وبيانه وإثباته[1].

رأي صدر المتألّهين

على الرغم من أنَّ **صدر المتألّهين** لم يَتعرّض في أيّ من كُتبه لردِّ نظريَّة الحدوث الدهري، ولكن الذي يبدو أنَّه لم يكن يراها منسجمة مع الحدوث الوارد في النصوص الدينيَّة، كما أنَّ هذا هو رأيه أيضاً بالنسبة للحدوث الذاتيّ. ويرى أنّ المُفردات والكلمات التي تردُ في النصوص الدينية تُستعمل في معانيها العرفيَّة لا في المعاني المُصطلح عليها بين العلماء والفلاسفة، ولا شكَّ في أنَّ العُرف لا يَستعمل مُفردة الحدوث إلّا في الحدوث الزمانيّ. فلا توجيه **الميرداماد** بمقبول، ولا توجيه الفلاسفة السابقين للنصوص بمقبول. إذاً من وجهة نظر دينيّة، العالم حادث زماناً[2]، كما هي عليه عقيدة المُتكلِّمين، ولكنَّه خالفهم الرأي في الفيض الإلهي فرأى أنّه دائميّ وأزليّ[3]. وهو يَعتقد، أنَّ نظريّة الحركة الجوهريّة تُشكّل

---

(1) تعرّض الميرداماد في أكثر كتبه للحدوث الدهري تفصيلاً. من ذلك، **القبسات والصراط المستقيم**؛ وانظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 10، ص 358 إلى 389.

(2) «اعلم أن الكتب الإلهيّة والآيات الكلاميّة قائلة ناطقة بأنّ العالم بأسره حادث زماني» (**المظاهر الإلهية**، ص 64). انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 7، ص 327.

(3) «اعلم أن جماعة من المتكايسين الخائضين فيما لا يعنيهم زعموا أنَّ إله العالم كان في أزل الآزال مُمسكاً عن جوده وإنعامه، واقفاً عن فيضه وإحسانه، ثم سنح له في أنْ يَفعل فشرع في الفعل والتكوين والتقويم، فخلق هذا الخلق العظيم... وهذا الرأي من سخيف الآراء ومن قبيح الأهواء» (**أسرار الآيات**، ص=

حلّاً للمشكلة بنحوٍ ما، يكون مُتطابقاً مع الرؤية الدينيَّة[1]. ولأجل فهم رأيه حول الحدوث الزمانيّ للعالم، لا بدَّ من الالتفات إلى أنّه يَعتقد **أولاً**، أنَّ الموجودات المجرّدة مُتعلِّقة بالصقع الإلهي وليس بالعالم. ويترتّب على ذلك أنَّ مُفردة العالم الواردة في النصوص الدينيَّة لا تشمل سوى الموجودات الجسمانيَّة لا الموجودات الروحانيّة والمُجردة[2]. **وثانياً**، ما هو موجود بنحو الحقيقة، ويُحكم عليه بالحدوث أو غير الحدوث هو كلُّ واحدٍ من موجودات العالم، والعالم كلُّه أي مجموع الموجودات المذكورة، ليس موجوداً مُستقلّاً حتَّى يكون له أحكامه الخاصَّة على خلاف أحكام أجزائه[3]؛ وبعبارةٍ أُخرى: العالم هو كلٌّ اعتباريّ وليس حقيقيّاً، وحكمه من حيث القِدَم والحدوث هو حكم أجزائه. فإنْ كانت أجزاؤه حادثة كان العالم أيضاً حادثاً. ثالثاً، وكما تقدّم، طبقاً لنظريَّة الحركة الجوهريّة، فإنَّ كل موجود جسمانيّ هو عين السيلان والحركة، ولا

= 71؛ انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 149؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 282، 326 إلى 328؛ **العرشيّة**، ص 230؛ **المشاعر**، ص 64.

(1) «إنَّ القدرة الحقَّة أزليّة ثابتة والمقدّرات حادثة متجدّد الحصول ولا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديماً والوجود الذي أثره حادثاً في إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلّا على نحو التجدّد والانقضاء والتبدّل والتصرّم هو جميع ما في عالم الطبيعة» (**الأسفار**، ج 6، ص 315). انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 198؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 284.

(2) «الصور المُفَارقة التي هي صوَر أسمائه تعالى وعالم قضائه... لا يُطلق عليه: اسم «العالم» و«سوى الله» (**الأسفار**، ج 6، ص 315). انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 7، ص 256؛ .**مفاتيح الغيب**، ص 396؛ **العرشيّة**، ص 232؛ **رسالة في الحدوث**، ص 5، 112.

(3) «مجموع الحوادث من حيث إنَّه مجموع ممّا لا وجود له في الخارج فلا يُحكم عليه حكماً ثبوتيّاً خارجيّاً [إلّا بالعرض]». (**شرح الهداية الأثيرية**، ص 111).

وجود في عالم الأجسام لشيء يَبقى في آنين، سواء كان من الجواهر أم من الأعراض. **ورابعاً**، الحركة والسيلان ليستا سوى الحدوث والزوال التدريجيّ وليسا أمراً مُستمراً. وعلى أساس هذه المُقدِّمات الأربع لا بدَّ من القول بأنَّ العالم وكلَّ ما في هذا العالم هو في حالة حدوث تدريجي، وحدوثه زمانيّ أيضاً، ولا وجود لشيء فيه لا يكون حادثاً، لأنَّه وطبقاً للمقدِّمة الأولى يكون المُراد من العالم في النصوص الدينيّة عالم الطبيعة والأجسام، وطبقاً للمقدِّمة الثانية ليس لمجموع العالم حكمُ مستقلّ عن الحكم المُترتِّب على أجزائه، فإنْ كانت حادثة أو كان بعضها كذلك كان العالم حادثاً، وطبقاً للمقدِّمتين الثالثة والرابعة، فتمام أجزاء عالم الطبيعة، أي كلُّ جسم في كلِّ آنٍ، هو في حال حدوث، كما أنَّه في حال زوال أيضاً، فالعالم وكلُّ ما فيه حادث:

«الإنيَّات المُفارقة والصور الإلهيَّة كلّها من الجلايا القدسيَّة والأشعة الإلهيَّة، أمَّا العالم بجميع جواهره الماديّة والصوَريّة والنفسيّة والجُرميّة وأعراضها، فهي حادثة مُتجدِّدة في كلِّ حين ولا يُوجد في شيء من العالم قديم بشخصه واحدٌ بالعدد، بل يُوجد منه في كلِّ آنٍ شخص آخر[1].

ومن جهةٍ أُخرى، وطبقاً للأدلة العقلية، فإنَّ هذا الحدوث المُستمرّ للأشياء أزليّ، ولا مبدَأ خاصّاً كان نقطة شروع في إحداث الله عز وجل للأشياء، فالخلقة أزليَّة، وكلَّما أوغلنا في الماضي نجد الله في حالة إحداث للأشياء؛ وبعبارةٍ أُخرى: العالم سلسلة من الحوادث، وفي هذه السلسلة لا نصل إلى حادث أوّل، بل قبل كلِّ حادث ثمّةَ حادثٌ آخر وهكذا؛ أي في عين كون العالم وكلّ ما فيه

---

(1) **رسالة في الحدوث**، ص 112.

حادثاً، لا ينقطع الفيض. وهذا الرأي هو ما قام عليه الدليل العقلي وما ينسجم مع النصوص الدينيّة:

«إنَّه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عمّا سواه أبداً، ولا يّتعطّل عن الفعل دائماً مع أنَّ العالم مُتجدِّد كائن فاسد»[1].

(1) **الأسفار**، ج 7، ص 282؛ وللمزيد حول هذا الموضوع انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 152 إلى 166؛ المصدر نفسه، ج 7، ص 282 إلى 332؛ **رسالة في الحدوث**، لا سيما الفصل العاشر، ص 110 إلى 116؛ **مفاتيح الغيب**، ص 364 إلى 366؛ **العرشيّة**، ص 230 إلى 232؛ **المظاهر الإلهية**، ص 64 إلى 66؛ **المشاعر**، ص 64، 65؛ **أسرار الآيات**، ص 71 إلى 74.

القسم الثالث

نظريّة المعرفة

«نظرية الوجود الإدراكي»

الفصل الثامن

العلم الحضوريّ أو حقيقة العلم

ما سنعالجه في هذا القسم ـ بدل مباحث نظرية المعرفة كما أشرنا في المقدمة ـ هو المباحث المتصلة بنظرية الوجود الإدراكي، والمتضمنة لمباحث العلم الحضوريّ أو حقيقة العلم، العلم الحصوليّ والوجود الذهنيّ والمسائل المتفرّعة عنهما[1].

ولقد اختلفت أنظار الفلاسفة في تحديد حقيقة العلم، إلى الحد الذي نجد فيه أن للفيلسوف الواحد آراءً متعددة في هذا الإطار، موزعة على أبواب الفلسفة المتنوعة. وقد قام **صدر المتألّهين** بجمع هذه الآراء والنظريّات وبالإجابة عن الإشكالات الواردة على كلِّ رأي منها أو نظريّة، ثمّ سعى في سياق عرضه لرأيه إلى تأكيد أنَّ كلِ واحدة من هذه النظريَّات إنما تؤيِّد رأيه بوجهٍ من الوجوه، وأنَّ الاختلاف الذي نجده بينها وما يرد عليها من إشكالات هي أمور

(1) للمزيد حول الفرق بين العلم والوجود الذهنيّ وما يرتبط بذلك انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 18 و40.

صرف ظاهرية[1]. وكل أي حال، فإننا على خلاف سائر الموارد، التي كان توضيح وجهة نظر السابقين فيها، مؤثراً في فهم المسألة مورد البحث، نجد هنا أن ذلك سوف يؤدّي إلى تعقيد المسألة وتشويش الذهن وإطالة البحث. وبناءً عليه فسنعرض عن توضيح هذه الآراء مكتفين بعرض وجهة نظر **صدر المتألّهين**.

العلم الحضوريّ والحصوليّ

المراد من مفردة (علم) أو (إدراك) هنا معنى (الشيء الذي يكون ملاكاً لكون شخص عالماً بشيء)، وبعبارةٍ أُخرى، بمعنى (الشيء الذي يكون ملاكاً لانكشاف شيءٍ لشخص)، وباختصار تستخدم هذه العبارة هنا بمعنى ما به يُعلم[2]. إذاً، فمفهوم العلم يصدق على الواقعيَّة التي تكون ملاكاً للكون عالماً، سواء كانت تلك الواقعيّة والتي نرمز إليها بـ K:

1 ـ ملاكاً لكون الشيء بنفسه عالماً بنفسه.

2 ـ أو ملاكاً لكون واقعيَّةٍ أُخرى عالمةً به.

3 ـ أو ملاكاً لكونه عالماً بواقعيَّة أُخرى.

4 ـ أو ملاكاً لكون واقعيَّةٍ أُخرى عالمةً بواقعيَّة أُخرى.

ودليل الإنحصار في الحالات الأربع المذكورة أعلاه هو أنَّ

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 284 إلى 300؛ **مفاتيح الغيب**، ص 99 إلى 101 و108.

(2) «إنّ العلم كالوجود يُطلق تارةً على الأمر الحقيقيّ [وهو ما به يُعلم الشيء] وتارةً على المعنى الانتزاعيّ النسبيّ المصدريّ، أعني العالميّة» **الأسفار**، ج 6، ص 150، انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 199 **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 128 و129 و157 **المظاهر الإلهيّة**، ص 44.

واقعيَّة K عقلاً إمّا أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً، أو أن تكون ملاكاً لكون شخصٍ آخر كذلك. وفي الشقِّ الأوَّل، أي متى كانت ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً، فهي عقلاً إمّا أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً بنفسه (الحالة الأولى)، أو أن تكون ملاكاً لكون الشخص بنفسه عالماً بغيره (الحالة الثالثة). وكذلك الحال في الشقِّ الثاني، حيث تكون الواقعية k هي ملاك كون الغير عالماً، فهي عقلاً إمَّا أن تكون ملاكاً لكون الغير عالماً بالشخص الأول (الحالة الثانية) أو أن تكون ملاكاً لكون الغير عالماً بشيء ثالث (الحالة الرابعة)، فلا يُمكن فرض غير هذه الحالات الأربع.

وفي الحالة الأولى، تكون تلك الواقعيَّة المذكورة أي K بتفردها هي العلم وهي العالم والمعلوم كذلك. وهذه الحالة هي علم الشيء بذاته، وبتعبير أدلّ هي إدراك الشخص واقعيَّة نفسه وشهودها، كعلم الله عزّ وجل بواقعيَّة نفسه أو علم النفس بواقعيَّتها.

وفي الحالة الثانية، تكون K علماً ومعلوماً كذلك ولكنَّها ليست عالمة، بل ثمَّة واقعيّة أُخرى هي العالمة مثل A. وهذه الحالة هي كون شيءٍ آخر مثل A عالماً بهذه الواقعيّة أي بـ K؛ وبعبارةٍ أوضح، هذه الحالة هي إدراك وشهود A لواقعيَّة K، ومن هذا القبيل علمنا بحالاتنا النفسيَّة من قبيل الفرح والحزن عند الفرح أو الحزن؛ فعندما نشعر بالفرح، يكون واقع الفرح العارض على النفس هو المشهود لنا والمعلوم لدينا، وهو بنفسه مناط الإحساس بالفرح، أي مناط علمنا بفرحنا أيضاً؛ فإذاً، نفس علمنا بفرحنا موجودٌ أيضا. فنحن عالمون وواقعيَّة الفرح هي علمنا وهي المعلوم لنا كذلك[1].

---

(1) في العبارات التي سوف نتعرّض لها إشارة إلى هذا النوع من العلم: «العلم الواجبيّ بذاته، الذي هو نفس ذاته، يقتضي العلم الواجبيّ بتلك الوجودات [أي=

وفي الحالة الرابعة، تكون K هي العلم، وواقعيَّة أُخرى مثل A هي العالم وواقعيَّة ثالثة مثل B هي المعلوم؛ وعلى خلاف الحالتين الأولى والثانية، يكون العلم والمعلوم في هذه الحالة واقعيَّتين مُتغايرتين، ومن الواضح أنَّ العلم إذا كان واقعيّة مغايرةً لواقعية المعلوم، فلا بدَّ وأن تنطبق عليها ـ بالنحو الذي سوف يأتي توضيحه في الفصل القادم ـ وإلا فلن يكون هناك علم ومعلوم. إذاً K هي بالضرورة واقعيَّة تنطبق على B. وهذه الحالة هي علمُ الشيء بشيءٍ آخر بتوسّط أمرٍ ثالثٍ ينطبق عليه. ويعتقد أكثر الفلاسفة أنَّ علمنا بالواقعيَّات الخارجة عن أنفسنا هي من هذا القبيل.

وأمَّا في الحالة الثالثة فإنّ K هي العلم، وهي العالم كذلك، ولكنَّها ليست المعلوم. بل المعلوم واقعيّة أُخرى مثل B. ومن الواضح أنَّه لا بدَّ في هذه الحالة وكالحالة السابقة من أن تنطبق K على B، وهذه الحالة ـ كالحالة السابقة ـ في كون الشيء عالماً بالغير بتوسّط أمرٍ ينطبق عليه، مع فارقٍ يرجع إلى أنّه في الحالة السابقة كان الأمر المنطبق على المعلوم مغايراً لواقعيَّة العالم، وذلك خلافاً لهذه الحالة حيث يكون الأمر المذكور عين واقعيَّة العالم.

= بوجود مجعولاته] الذي لا بدّ أن يكون عين تلك الوجودات. فمجعولاته بعينها معلوماته، فهي بعينها علومه التفصيليّة لا محالة» (**الأسفار**، ج 6، ص 230 و231)؛ «العلم... قد يكون عين [المعلوم الذي هو] المعلول حتَّى يكون وجود [المعلوم أي وجود] نقشاً زائداً على ذات العلّة، بل يكون نفس وجودها، يلزم أن يكون العلم اللازم منه بالمعلول أيضاً نفس وجود ذلك المعلول، لا نقشاً زائداً عليه، فإذا كان كلُّ صورة موجودة في الخارج... ترتقي إلى مسبب الأسباب، فيجب أن يكون نحو وجودها الخارجي بعينه هو نحو علم الباري جل ذكره بها» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 203. **والرسائل**، ص 153)؛ «مبناه [أي مبنى العلم الحضوري] حضور ذات المعلوم [عند العالم، لا ماهيّته وصورته]» (**تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 364).

وسوف نلحظ أنّه بناء على اتّحاد العلم والعالم المعلوم، يكون علمنا العقليّ بالواقعيَّات الخارجة عن النفس هو من هذا القبيل.

وأمَّا في الحالة الثالثة فإنّ K هي علم، وهي العالم أيضاً، ولكنَّها ليست المعلوم. بل المعلوم واقعيّة أُخرى، مثل B. ومن الواضح أنّه لا بدّ في هذه الحالة، وكالحالة السابقة، من انطباق K على B. فهذه الحالة هي كالحالة السابقة في كونها علماً بشيء آخر بواسطة أمر ينطبق على ذلك الشيء، مع اختلاف يرجع إلى أنّه في الحالة السابقة كان الأمر المنطبق على المعلوم مغايراً لواقعيَّة العالم، أما في هذه الحالة فإن الأمر المذكور هو عين واقعيَّة العالم. وسوف نلحظ لاحقاً كيف أنَّ علمنا العقليَّ بالواقعيَّات الخارجة عن النفس - بناء على اتّحاد العلم والعالم والمعلوم - هي من هذا النحو.

ويُطلق في الفلسفة على الحالتين الأولى والثانية - حيث يكون العلم والمعلوم واقعيَّة واحدة، لا واقعيّتين متغايرتين حتَّى يشترط فيهما انطباق العلم على المعلوم - تسمية (العلم الحضوري)، كما يُطلق على الحالة الرابعة - حيث تكون واقعيّة العلم مغايرةً لواقعيَّة المعلوم وتبعاً لذلك يُشترط فيها الانطباق على المعلوم - تسمية العلم الحصوليّ - وأمّا الحالة الثالثة فليس لها اسمٌ خاص، وعلى الرغم من ذلك ونظراً لكون واقعيَّة العلم في هذه الحالة كما في الحالة الرابعة مغايرةً لواقعيَّة المعلوم وقد اشترط فيها الانطباق على المعلوم، فقد يُطلق عليها اسم العلم الحصوليّ أيضاً، لأنَّ ملاك كون الحالة الرابعة من العلم الحصوليّ ليس سوى كون العلم مغايراً للمعلوم ومنطبقاً عليه.

كما أننا نُطلق في الحالتين الأولى والثالثة، حيث كانت واقعيَّة العلم بنفسها واقعيَّة العالم، تسمية (العلم عين الذات)، وفي الحالتين الثانية والرابعة، حيث تكون واقعيَّة العلم مغايرةً لواقعيَّة

العالم، (العلم الزائد على الذات). وبهذا يظهر أنّه في الحالة الأولى يكون العلم الحضوريّ عين الذات، وفي الحالة الثانية العلم الحضوريّ زائداً على الذات، وفي الحالة الثالثة العلم الحصوليّ عين الذات، وفي الحالة الرابعة العلم الحصولي زائداً على الذات. ويُطلق أيضاً على العلم الحصوليّ الزائد على الذات تسمية (العلم الحصوليّ الارتساميّ).

وبناء عليه يُمكننا القول في تحديد معيار وملاك العلم الحضوريّ والحصوليّ، أنَّ العلم الحضوريّ هو العلم الذي يكون العلم والمعلوم فيه شيئاً واحداً، وذلك خلافاً للعلم الحصوليّ حيث يكون العلم فيه مغايراً للمعلوم.

«إنّ العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجيّ، وقد يكون غيره»[1].

ويُمكننا القول أيضاً: العلم الحضوريّ علمٌ لا يتوقَّف على الانطباق على المعلوم، وذلك خلافاً للعلم الحضوريّ حيث يكون قوامه بالانطباق على المعلوم.

المعلوم بالذات في العلم الحصوليّ

لقد علمنا أن المعلوم مثل B في الحالتين الأخيرتين، أي في العلم الحصولي، يكون معلوماً لعالم مثل A بواسطة واقعيَّةٍ أُخرى مغايرةٍ له ـ وبعبارةٍ أُخرى بواسطة علمٍ مغايرٍ لذاته ـ مثل K. ومن الواضح أنَّه من الضروريَّ في هذا الفرض أن تكون K نفسها معلومة لدى A، إذ من المستحيل أن تكون A ـ التي لا تملك أي إدراك

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 155؛ ويقول أيضاً: «[أنّ] في [العلم] الحضوري العلم عين المعلوم»، (المصدر نفسه، ج 6، ص 231، تعليقة السبزواري)، وانظر أيضاً، **رحيق مختوم**، ص 40 و41.

لـ K مدركة لـ B بسبب انطباق k عليها. مضافاً إلى أنَّ من الضروريّ أن تكون K معلومة لدى A دون وساطة أية واقعيّة أُخرى، لأنَّ كلَّ معلوم إذا كان لا بد وأن يكون معلوماً بتوسّط العلم بواقعيته أُخرى للزم التسلسل وهو محال. إذاً لا بدّ وأن تكون K ـ التي هي العلم ـ هي المعلوم بلا واسطة، وB هي المعلوم بالواسطة. ونتيجة ذلك يواجه العالم، في العلم الحصولي، معلومين:

1 ـ المعلوم مع الواسطة أو المعلوم الذي يكون ـ وبسبب كونه معلوما ـ علماً مغايراً للمعلوم، وهو ما يُطلق عليه «المعلوم بالعرض». وهو نفسه المعلوم بالعلم الحصوليّ.

2 ـ المعلوم بلا واسطةٍ، أو نفس واقعيَّة العلم الذي يكون معلوماً بنفسه دون توسّط علمٍ آخر، وهو الذي يُطلق عليه «المعلوم بالذات».

نسبيّة تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ

يُمكننا وعلى أساس المعيار المتقدّم أن نصل إلى نتيجةٍ هي أنَّ المعلوم بالذات بنفسه معلومٌ بالعلم الحضوريّ، لا الحصوليّ. لأنّه معلوم لدى A بنفسه من جهةٍ، ولأنّه كما كان معلوماً لـ A بلا واسطة ـ من جهة أخرى ـ فهو إذاً بنفسه ملاك انكشاف نفسه لدى A والمناط في كون A عالمةً به؛ ولذا كان معلوماً بالعلم الحضوريّ. وبناءً عليه تكون K، والتي هي العلم الحصوليّ لـ A بـ B، هي في نفسها علمٌ حضوريٌ ومعلوم حضوريٌ. ومتى قلنا أنَّ هذا التقسيم نسبيٌ، فهذا يعني أنَّ تقسيم العلم إلى حضوريّ وحصوليّ ـ كما هو الحال في تقسيم الموجود إلى ما بالفعل وما بالقوّة، واحدٍ وكثيرٍ، خارجيّ وذهنيّ، ثابتٍ وسيّال ـ هو أيضاً تقسيمٌ نسبيّ، أو على الأقل في حكم التقسيمات النسبيّة. إذ كما تكون كلُّ واقعيّة في نفسها

أمراً بالفعل، واحدةً، خارجيةً وثابتةً، ولا يمكن أن توصف بأنّها بالقوّة، أو بالكثرة، أو بأنّها أمرٌ ذهنيّ أو سيّال إلا عند مقايستها مع واقعيّةٍ أُخرى، فكذلك كل علمٍ هو حضوريّ في نفسه، ولا يكون حصوليّا إلا عند مقايسته مع واقعيّة أُخرى.

نعم ثمّة اختلافٌ بينهما وهو أنّه في التقسيمات المذكورة تنقسم مصاديق المقسَّم إلى الأقسام الأنفة بمقايسة بعضها إلى البعض الآخر، ولكن في تقسيم العلم فإنّ مصاديق المقسَم ـ أي الواقعيَّات التي تكون مصداقاً للعلم ـ إنَّما تنقسم إلى الحضوريّ والحصوليّ عند مقايستها مع المعلوم بالعرَض، لا عند مقايستها بعضها مع البعض الآخر. نعم هذا الاختلاف لا يؤدِّي إلى الوقوع في أيٍّ محظور، وذلك لأنَّه وفي ظلِّ هذا الاختلاف لا يكون التقسيم المبحوث عنه من التقسيمات التي لا يصح معها دخول مصاديق أيّ قسم تحت أيّ اعتبار في مصاديق قسمٍ آخر، بل هو من التقسيمات التي لو لوحظت مصاديق أحد الأقسامَ في نفسها لوقعت تحت قسم آخر ولانتفى التقسيم؛ أي أن مثل هذا التقسيم يندرج تحت معيار التقسيم النسبيّ لا المطلق، أو لا أقل من كونه بحكم ذلك. إذا فهذا العلم الحضوريّ هو باعتبارٍ آخر علمٌ حصوليّ. والنتيجة هي أنّ العلم يُساوق كونه حضوريّا، والمقصود من كونه حصوليّا ليس سوى انطباقه على واقعيَّةٍ مغايرة لذاته؛ أي العلم الحصوليّ هو أيضاً نوعٌ خاص من العلم الحضوريّ[1].

---

(1) وطبقاً لما يذكره العلامة الطباطبائيّ: «العلم الحصوليّ إعتبار عقليّ يضطّر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجيّ للمدرك» (**نهاية الحكمة**، ص 239)؛ وانظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 165 و166 و326 و327.

ونحن سوف نرجيء البحث عن المسائل المختصَّة بالعلم الحصوليّ فيما يرجع إلى الانطباق واللوازم المرتبطة به إلى الفصل القادم، ونتعرَّض في تتمّة هذا الفصل إلى البحث عن اللوازم العامّة للعلم، والتي ترتبط بكونه حضوريّاً. وبناء عليه فإنَّ كلمة العلم، العالم والمعلوم، متى وردت في هذا الفصل من الآن وصاعداً ودون أيّ قيدٍ فإنّ المراد منها العلم الحضوريّ، والمراد من العالم هو العالم بالعلم الحضوريّ وكذا المعلوم.

اشتراط العلم بالحضور

ليست حقيقة العلم سوى الوجود عند الشيء. فالواقعيّة الموجودة إذا كانت بنحو يصدق عليها عقلاً أنَّها موجودة عند الشيء، سواء كان ذلك عند نفسها أو عند شيءٍ آخر، فمثل هذه الواقعيَّة تكون ملاكاً لانكشافها لذلك الشيء، ومناطاً لكون ذلك الشيء عالماً بها، أي لكونها علماً وإلا فإن لم يصدق عليها ذلك فلا[1]. وتُستخدم مفردة حضور ومشتقّاتها في الفلسفة في موارد مثل هذه الواقعيّة التي تمتاز بمثل هذه الخصوصيّة. ومن هنا يُمكننا القول: إنَّ حقيقة العلم ليست سوى الواقعيَّة الحاضرة عند الشيء أو بعبارةٍ أخرى العلمُ نحو وجودٍ لهذه الواقعيَّة. وبناءً عليه فإذا حضرت واقعيَّة مثل K لدى واقعيَّة مثل A، فبالضرورة سوف تكون:

---

(1) «إنّ العلم عبارة عن وجود شيءٍ بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرّد عن المادّة، سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر. فإن كان لغيره، كان علماً لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه» (**الأسفار**، ج 3، ص 354). «الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له» (المصدر نفسه، ج 6، ص 426). «العلم عبارة عن وجود الشيء لشيء وحضوره عنده»، (**مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 70).

1 ـ A عالمة بـ K

و2 ـ K معلومة لدى A

و3 ـ لمَّا كانت K سبباً لانكشاف نفسها لدى A ومناطاً لكون A عالماً بها، كانت هي نفس علم A. إذاً، K هي معلوم A وهي أيضاً علمه A. ومن الواضح أنَّ A وK إذا كانتا واقعيَّتين متغايرتين فهذه هي الحالة الثانية أي العلم الحضوريّ للشيء بشيءٍ آخر، وإذا كانتا واقعيَّة واحدةً فهي الحالة الأولى أي العلم الحضوريّ للشيء بنفسه.

وبهذا يظهر حال العلم الحصوليّ، أي الحالتين الثالثة والرابعة من الحالات الأربع السابقة الذكر، فبملاحظة ما تقدّم توضيحه سابقاً، يظهر الجواب. فالعلم الحضوريّ لدى A، أيَ K، هي بالنسبة للواقعيّة التي تنطبق عليها K، ولنُطلق عليها تسمية B، هي علمٌ حصوليّ. فإن كانت A وK واقعيّةً واحدةً، كان العلم الحصوليّ لـ A بـ B من النوع الذي بيّناه في الحالة الثالثة، وإن كانتا واقعيَّتين متغايرتين كان من النوع الذي بيّناه سابقاً في الحالة الرابعة.

والنتيجة هي أن شرط في تحقق العلم الحضوريّ هو الحضور، وأمّا تحقّق العلم الحصوليّ فشرطه الحضور المقارن للانطباق. وبناء عليه يظهر أنَّ الحضور شرطٌ لتحقق أي نوعٍ من العلم، وبدون ذلك لا يتحقَّق أي نوع من العلم الحضوريّ أو الحصوليّ، كما لا عالمَ ولا معلومَ لا بالذات ولا بالعرَض. فإذاً كون واقعيَّة ما مثل A معلومة ـ حضوراً أو حصولاً ـ لأيّ واقعيّة أُخرى، مشروط بأن تكون واقعيَّة A بنحو يكون من الممكن حضورها لديها، وبالعكس، أي أن واقعيّة ما مثل B، تكون معلومة ـ حضوراً أو حصولاً ـ لأي واقعيّة أخرى، شرط أن تكون قابلة للحضور لدى الغير. أو أن توجد واقعيَّة أخرى تنطبق عليها وتكون قابلة للحضور لدى الغير؛

وبعبارةٍ مختصرةٍ، الحضور شرطٌ لكون الشيء عالماً كما أنه شرط لكون الشيء معلوما. فإذا تحقَّق حضور B لدى A، فإنَّ B وما تنطبق عليه B يكون معلوماً وتكون A عالمة، وإذا لم يتحقَّق مثل هذا الحضور، سواء كان ذلك لكون B واقعيَّة لا تقبل الحضور لدى الغير، أو لكون A من الواقعيّات التي لا يمكن الحضور عندها، أو لانتفاء كلا الأمرين، بأن لا تكون B من الأمور التي تقبل الحضور ولا A من الأمور التي يمكن الحضور عندها، فلن يكون لدينا في هذا الفرض أي علم أو إدراك.

وكما أنَّ الحضور شرطٌ للعلم، وبنظرةٍ أدقّ الحضور هو حقيقة العلم[1]، فكذلك التجرّد هو شرطٌ تحقّق الحضور[2]، وذلك لأنّ بإمكاننا إثبات أنَّ كون الشيء ممتَدّا ـ سواء كان امتداداً سيّالاً، أم كان امتداداً ثابتاً، وسواء كان امتداداً ذاتيّا أم امتداداً عرَضيّا ـ يتنافى مع الحضور سواء كان الحضور لدى نفسه أو الحضور لدى غيره أو حضور الغير لديه. وبناءً عليه تخرج الأجسام وأعراضها، أي الأمور الماديّة التي لها امتداد ثابتٍ ذاتيّ أو عرضيّ، والتي لها جميعها، وطبقاً للحركة الجوهريّة، امتداداً سيّالاً، عن دائرة الحضور والعلم الحضوريّ بالكليّة. وسوف نسعى أولاً لنفي الحضور في الماديّات، ثمّ لإثبات الحضور في المجرّدات.

---

(1) «العلم الحضوريّ هو أتمّ صنفي العلم، بل العلم بالحقيقة ليس إلا هو» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 1335).

(2) «إنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدرَكاً (بالفتح) ومنالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء، بل وجوداً غير ذي وضعٍ بالمعنى الذي هو من المقولة. فالوجود القويّ الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدميّة هو عبارة عن الإدراك»، (**الأسفار**، ج 3، ص 298 و299): وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 313، 448، و449. **مفاتيح الغيب**، ص 226. **إيقاظ النائمين**، ص 19.

نفي الحضور في الماديَّات

في ما يتعلّق بالماديَّات، أي فيما يتعلّق بالأجسام والأعراض الجسمانيّة، ثمّة ثلاثة أمور مدّعاة هي:

1 ـ نفي علمها الحضوريّ بنفسها.

2 ـ نفي علمها الحضوريّ بغيرها.

3 ـ نفي العلم الحضوريّ للغير بها، والأمران الأوّل والثاني هما محل اتّفاق الفلاسفة، وأمّا الأمر الثالث فهو محلّ اختلاف. مضافاً إلى أنّ كافّة الفلاسفة يدّعون أنّ الأعراض النفسيّة فاقدةٌ للعلم الحضوريّ بنفسها وبغيرها. وبناء عليه فإنّ بإمكاننا تلخيص مدّعى الفلاسفة بأمور ثلاثة بشكلٍ عام:

1 ـ نفي العلم الحضوريّ للأجسام ولعامّة الأعراض بنفسها.

2 ـ نفي العلم الحضوريّ للأجسام ولعامّة الأعراض بغيرها.

3 ـ نفي العلم الحضوريّ للواقعيَّات الأُخرى بالأجسام والأعراض الجسميّة[1].

ولا بدّ لنا من التعرّض لها واحدة بعد الأُخرى.

---

(1) من الواضح أنّ الهيولى الأولى تشملها هذه الأحكام الثلاثة؛ أي ليس لها علم حضوريّ بذاتها ولا بغيرها، ولا يمكن أن يكون للغير علمٌ حضوري بها، وذلك لما تقدّم من أنّ الهيولى الأولى غير موجودة بالفعل، مع أنّ شرط الحضور الوجود بالفعل: «العلم... [يكون] وجوداً بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل، بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً... [حال كون] المادة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل])، (**الأسفار**، ج 3، ص 297). انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص 447؛ **والمبدأ والمعاد**، ج 1، ص 137؛ **وتعليقه بر شفا**، ج 1، ص 604.

نفي حضور الأجسام والأعراض لدى نفسها

لا بدّ لنا لإثبات دعوى أنَّ الأجسام والأعراض لا علم حضورياً لها بذاتها، من أن نفترض أولاً جسماً مثل M من حيث أنّ له بعداً سيّالاً هو T. ومع فرض مقطع في وسط هذا البُعد، فإنّ M تنقسّم إلى جزءين فرضيَّين هما Mt1 وMt2. ونظراً لكون البُعد T من M أمراً سيّالا، فمن غير المُمكن وجود كلّ من Mt1 وMt2 معاً، بل عندما توجد الأولى لا بدّ وأن تكون الثانية معدومة وكذلك العكس. ونتيجة ذلك، فمن غير الممكن أن تكون إحداهما حاضرة عند الأخرى وموجودة عندها، وإلا لكان ذلك بمعنى وجود المعدوم أو حضور المعدوم لدى الشيء وهو من التناقض المحال. فإذاً Mt1 لا بدّ وأن تكون غائبة عن Mt2 وكذلك العكس؛ أي أنّ M هي أمر مركّب من حيث بُعدها السيّال من جزئين فرضيين كلّ واحد منهما غائبٌ عن الآخر. ولمّا كان كلٌ من Mt1 وMt2 أمرين سيّالين أيضا. فلو فرضنا مقطعاً في وسط البُعد السيَّال Mt1 فإنَّنا سوف نتمكّن من تقسيمها إلى M't1 وM't2. ولا بدّ أن يكون كلُّ قسم منهما غائباً عن الآخر، وكذلك الحال فيما يرجع إلى Mt2. وهذا يعني أن M تقسَّم إلى أربعة أجزاء فرضيّة أصغر، كلُّ واحدٍ منها غائب عن الآخر. وبهذا يمكننا أنَّ نستمرّ بعمليّة التقسيم الفرضيّ لـ M، بلحاظ بُعدها السيّال، وأن نصل من خلال كلٌ عمليّة تقسيم إلى أجزاء فرضيّة أصغر وأكثر، يكون كلُّ واحد منها غائباً عن الآخر. ونحن نعلم أنَّ قابليّة انقسام الأمور الممتدّة لا تتوقّف عند حدّ خاص؛ أي من غير المُمكن أن نصل إلى جزءٍ غير ممتدٍ أو جزء لا يتجزّأ، إذاً من غير المُمكن أن نصل إلى جزء لا يكون مكوّناً من أجزاء غائبة عن بعضها البعض؛ وكلّما أمكن الوصول إلى تقسيمات أزيد والحصول على أجزاء فرضيّة أصغر،كلما امتنعت عقلاً قابلية تفكيك

الأجزاء الغائبة في المقسم بعضها من البعض الآخر.

وبهذا يتَّضحا أنّنا كنّا نظن بدايةً أن M موجودة وحاضرة لدينا، ولكنّنا بعد ملاحظة أوّل تقسيمٍ لها ظهر لنا أنَّ ظنَّنا هذا في غير محلّه، وأنّ M مكوّنة من جزءين فرضيَّين غائبين عن بعضهما البعض، وما كان يبدو لنا هو أنَّ كلّ واحد من هذين الجزءين حاضر لدى نفسه، ولكنّنا بعد ملاحظة التقسيم الفرضيّ الثانيّ ظهر لنا أنّ هذا الظنّ خاطئ أيضا، وأنَّ الأجزاء الفرضيّة أيضاً هي مثل M، تتكوّن من أجزاء فرضيّة أصغر يغيبُ كلُّ جزءٍ منها عن الأجزاء الأُخرى، وهكذا. إذن يفرض علينا التقسيم الفرضيّ الأوّل أن يكون كلُّ نصفٍ من M غائباً عن نصفها الآخر، كما أنَّ التقسيم الفرضيّ الثاني، يفرض أن يكون كلُّ ربعٍ منها غائباً عن الأجزاء الأخرى، والتقسيم الفرضيّ الثالث، يفرضُ أن يكون كلُّ ثُمنٍ منها غائباً عن الأجزاء الأُخرى وهكذا؛ أي كلَّما أمكن افتراض هذه التقسيمات الفرضيّة كان الغياب أكثر وكان الحضور أقل. ولكن إلى أي حدٍ يكون الشيء الممتدّ قابلاً للانقسامات الفرضية، والجواب الواضح عن ذلك هو أنّه لا حدّ لذلك. فإذاً لا يتوقَّف الغياب عند حدٍ خاص، بل هو مستمرٌ إلى أن يشمل الغياب وجود M كلّه، ويزول الحضور نهائياً. إذاً كلُّ موجودٍ ممتدٌ سيّال، هو في عين كونه موجوداً لا يكون حاضراً لدى نفسه ويكون فاقداً للعلم الحضوريّ بنفسه.

ولو أردنا الآن أن نلاحظ M من حيث أنَّ لها بعداً ثابتاً هو L ومع افتراض وجود مقطع في وسط هذا البُعد، فإنّ بإمكاننا تقسيم M إلى جزءين فَرَضيَّين هما ML1 وML2. ويُمكننا أيضاً إثبات أنّ ML1 وML2 غائبان عن بعضهما. لأنّنا لو دققنا النظر في الاستدلال المتقدّم في الامتداد السيّال لعلمنا أنّ كلاً من Mt1 وMt2 ليس معدوماً مطلقاً، بل كلُّ واحدٍ منهما موجودٌ في مرتبةِ زمان نفسه،

وهو معدومٌ في مرتبةِ زمان غيره فقط. فما هو ملاك غياب كلٍّ واحدٍ منهما عن غيره يرجع في الحقيقة إلى كون كلٍّ واحدٍ منهما معدوماً في مرتبة زمان الآخر. وهذا الملاك متحقِّق هنا في البُعد الثابت أيضاً، أي أنّ كلاً من ML1 وML2 وإن كانا في مرتبةٍ واحدةٍ بلحاظ البُعد السيَّال، وتقارنا زماناً، ولكنهما بلحاظ البُعد الثابت، أي بلحاظ المكان، ليسا في مرتبةٍ واحدةٍ، بل كلٌّ واحد موجود في مرتبةِ مكانه، ومعدومٍ في مرتبةِ مكان الآخر، ونتيجة ذلك، أن يكون كلُّ واحدٍ منهما غائبٌ عن الآخر. إذا M وبسبب أوّل تقسيم فرَضيّ بلحاظ بُعدها الثابت تتكوّن من نصفين كلُّ واحدٍ منهما غائبٌ عن الآخر، وعلى هذا المنوال، وبسبب التقسيم الفرضي الثاني تتكوّن من أربعة أرباع فرضيّة كلُّ ربعٍ منها غائبٌ عن الربع الآخر، وهكذا يمكننا الاستمرار في عمليَّة التقسيم إلى ما لا نهاية، وفي كلِّ تقسيم يكون الغياب أكثر ويكون الحضور أقل، حتَّى يشمل الغياب M كافّةً ويزول الحضور نهائياً؛ أي أنَّ كلَّ موجودٍ ممتد، ولو لم يكن سيّالاً، يكون موجوداً في الآن المختصّ به، ولكنَّه في عين كونه موجوداً، لا حضورَ له لدى ذاته ويكون فاقداً للعلم الحضوريّ بذاته.

والنتيجة هي أنّ كلَّ موجودٍ ممتد، سواء كان ذا امتدادٍ ذاتيّ، كالامتداد السيّال للأجسام والأعراض الجسمانيَّة بناءً على الحركة الجوهريّة، والامتداد الثابت للأجسام، أم كان ذا امتدادٍ عرَضيّ كالامتداد الثابت للأعراض الجسمانيّة تبعاً لحلولها في الأجسام، على الرغم من كونه موجوداً إلا أنه من غير المُمكن أن يكون حاضراً عند ذاته، وبهذا يكون فاقداً للعلم الحضوريّ بذاته.

ويستخدم **صدر المتألّهين** في الغالب مفردة وجود بديلاً لمفردة حضور، ومفردة عدم بديلاً لمفردة الغيبة. لأنّ المراد من الحضور وكما تقدّم هو الوجود، ولكن ليس مطلق الوجود بل الوجود عند

الشيء، والمراد من الغَيْبَة نفي الحضور، أي نفي «الوجود عند الشيء»، وهذا يشمل موارد وجود الشيء، يعني موارد عدم الوجود عند الشيء، وموارد عدم الوجود إطلاقاً، ولمّا كان نفي الوجود هو العدم، أمكن القول بأنّ المقصود من الغَيْبَة هو العدم، سواء كان العدم المُطلق أم العدم عند شيء[1].

«العدم ليس أمراً سلبياً... بل وجوداً ولا كل وجود... بل وجوداً خالصاً غير مشوبٍ بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علما... والجسم بما هو جسم لا له وجود خالص عن العدم الخارجي. فإنّ كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكلّ. فإنّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكلّ معدوماً وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء... وبالجملة الجسم حقيقة افتراقيَّة في وجودها قوّة عدمها... فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته»[2].

وحتّى لو فرضنا أنّ الامتداد لا يكون مانعاً من الحضورِ، فإننا يُمكننا أن نُثبت أنّه ما من عرَضيّ، سواء كان جسمانيّاً أم نفسانيّاً،

---

(1) «عدم الحضور إمّا لعدم وجود المدرَك، بالفتح، أصلاً أو لعدم وجوده عند المدرِك ـ بالكسر ـ» (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 135).

(2) (الأسفار، ج 3، ص 297 و298) وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 297. تعليقة العلامة الطباطبائي، وص 447؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 150؛ المصدر نفسه، ج 8، س 73، 291 و329؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 124 و258؛ **مفاتيح الغيب**، ص 262؛ **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 429؛ **العرشية**، ص 225 و237؛ **المشاعر**، ص 50؛ الرسائل، ص 59، 313 و353؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 70، 298، 389؛ **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 231 و232، 591 و604؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 283، 297 و336؛ **شرح أصول الكافي**، ص 45؛ **أسرار الآيات**، ص 45 و111 و112.

له علم حضوريّ بذاته. لأنّ وجود العرَض حالٌ في الجوهرِ؛ يعني أنّه وجودٌ لغيره ـ للجوهر ـ وليس وجوداً لنفسه؛ وبعبارةٍ أدقّ، وجود العرَض في نفسه هو بعينه وجوده لغيره. ونفي الوجود لنفسه في العرَض وإثبات وجوده للجوهر يعني بالدقة أنّه لا شأن لنفس العرَض، ولا لأيّ وصفٍ من أوصافه سوى كونه وصفاً للجوهر الذي يكون موضوعاً له وموصوفاً به. من هنا كان جعل العرَض من الجعل التأليفيّ للجوهر، لا الجعل البسيط لنفس العرض، وكذلك كون العرَض موجوداً ـ من قبيل كون البياض موجوداً مثلاً ـ وهو بمعنى كون الجوهر أبيض، لا بمعنى أن وجود الأبيض هو نفسه البياض، وكذلك وجود وصفٍ كالحركة في العرَض فهو بمعنى كون الجوهر متحرِّكاً في العرَض، لا بمعنى كون العرَض متحرِّكاً في نفسه وهكذا. وبهذا يظهر أنّ وجود العرَض في نفسه هو بمعنى وجوده وحضوره في الجوهر الذي يكون موضوعاً له، لا بمعنى وجوده وحضوره لدى ذاته. فليس لأيّ عرَض وجودٌ لدى نفسه؛ أي أنّ كلّ عرَضٍ فاقدٌ للعلم الحضوريّ بذاته:

«أمّا كون القائم بالغير غيرُ معلومٍ لذاته، فذلك لأنّ وجود ذاته ليس له بل لموضوعه»[1].

نعم، إنْ كان الجوهر الذي هو موضوع العرَض من الجواهر التي يُمكن الحضور عندها ـ كما تقدم سابقاً ـ أي من الجواهر غير الجسمانيّة، كالنفس، ففي هذا الفرض يكون العرَض المذكور، على

---

(1) مفاتيح الغيب، ص 109 ويقول أيضاً: «ما وجوده لغيره لم يكن معقولاً لذاته، كالصور الجماديّة، ولا محسوساً لها»؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 136. «كلُّ ما كان وجوده لذاته فوجوده نفس معقوليّته، كلُّ ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليّته لغيره»، (**التعليقات**، ص 230).

الرغم من عدم حضوره لدى ذاته، حاضراً لدى الجوهر، ويترتّب على ذلك أن يكون الجوهر المفروض ذا علمٍ حضوريّ به. ولهذا السبب متى وجدنا في أنفسنا سروراً - وهي كيفيّة من الكيفيّات النفسانيّة - فنحن من يملك علماً حضورياً بالسرور، أي أنّ لنا إحساساً بالسرور، لا أن نفس السرور يعلم بذاته. ولو أنّ الأعراض، ومنها السرور، كان لها علم حضوري بذاتها، لكان لنفس السرور إحساساً بالسرور كأنفسنا، مع فارقٍ يرجع إلى أنّنا نشعر بالسرور بسبب وجود السرور في أنفسنا، وأمّا السرور فهو بنفسه وبذاته لديه مثل هذا الشعور. ولكنَّ واقع الحال ليس كذلك، بل السرور لمّا كان عرضاً، فلا علم حضورياً له بذاته؛ أي لا إحساس له بالسرور، بل نحن فقط الذين نشعر بوجود السرور في أنفسنا.

ويمكننا في ما يرجع إلى هذا الاستدلال الأخير، وبشيءٍ من التغيير، أن نطبقه في مورد الصوَر، إذ وبناء على التركيب الانضماميّ بين المادّة والصورة، فإنّ الصورة وجود للهيولى وليست وجوداً لنفسها، ويَنتج من ذلك أن تكون فاقدةً للعلم الحضوريّ بذاتها[1]، وإذا أضفنا أنّ محلّها، أي الهيولى، هو جوهر فاقد بالذات لأيّ نوع من الفعليّة وهو فاقدٌ أيضاً لأيّ نوعٍ من الحضور بالفعل[2]، وأنّ كافّةَ أنواع الأجسام مركّبة من الهيولى والصورة، التي لا يُمكن حضورها لدى نفسها، نصل إلى أنّه ليس لأيّ جسمٍ علمٌ حضوريٌ

(1) «إنّ الصور الجماديّة وغيرها لمّا كانت حاصلة للمواد، لم يحصل أنفسها لها، بل لا يحصل لها شيء أصلاً... فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحل الصورة والعرض لا لهما. فإنّ ما ليس له حصول لنفسه كيف يحصل له شيء» (التعليقات، ص 137).

(2) راجع هامش سابق حول نفي الحضورفي الماديات.

بذاته، وبشكلٍ عام كلُّ أمرٍ يكون مقارناً للمادّة بنحوٍ ما ـ سواء كان نفس المادّة أم الأمر الموجود في المادّة كالصور والأعراض الجسمانيّة، أم أمراً مركَّباً من المادّة كأنواع الأجسام ـ فهو فاقد للعلم الحضوريّ بذاته:

«الأمور التي يُدرك ذواتها لا يصحّ أن تكون مقارنةً لمادّة وإلا لكان وجودها لغيرها»[1].

وخلاصة الكلام أنَّ كافَّة الفلاسفة يرَون أنَّ الأجسام وكافّة الأعراض، سواء كانت جسمانيّة أم نفسانيّة، لا علمَ حضورياً لها بذاتها.

نفي الحضور لدى الأجسام والأعراض

إنّ دعوى أنّه من غير المُمكن للأجسام والأعراض أن تكون ذات علم حضوريّ بسائر الواقعيَّات، يعتمد على أنّه من غير المُمكن لواقعيّة أن لا تكون ذاتها حاضرةً لدى نفسها، وتكون لواقعيّات أُخرى حضوراً عندها[2]؛ أي أنّ الشيء الذي يَفتقد للعلم الحضوريّ بذاته يفتقد للعلم الحضوريّ بغيره أيضاً. وبناءً عليه فالأجسام والأعراض لمّا لم يكن لها علمٌ حضوريّ بذاتها فمن غير المُمكن أن يكون لها علمٌ حضوريّ بالواقعيّات الأخرى:

«كلُّ واحدٍ من الموجودات المُتباينة الأوضاع والموضوعات والمَحالّ غير عالمٍ بالأخرى، لعدم وجودها له» (مفاتيح الغيب، ص 109)[3].

---

(1) (مفاتيح الغيب، ص 110).

(2) إذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضوره عنده، «**تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 232). «ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره»، (**شرح أصول الكافي**، ص 45).

(3) «كلُّ جسمانيّة الكون غير شاعرٍ لا بذاته ولا بغيره» (الرسائل، ص 59).

ويرى الفلاسفة أنّ هذا الحكم بديهيٌ أو شبه بديهيّ. وعلى أيّ حال، فلا مانع من الاستدلال عليه[1].

وهذا ما يذكره أيضاً **صدر المتألّهين** فيما يرجع إلى العلوم الحصوليّة، فإنَّها بنظر الفلاسفة من العرَض، ولو كانت من الجوهر:

«فوجب أن يكون المعلومات الحاصلةُ في الذهن علماء بأنفسها وهو ما لم يقلْ به أحدٌ من العلماء»[2].

نفيُ حضور الأجسام والأعراض لدى غيرها

إنَّ دعوى أنّه من غير المُمكن للأجسام والأعراض الجسمانيَّة أن يكون لها حضورٌ عند سائر الواقعيّات يقوم على أساس أنَّ الشيء الذي لا يكون حاضراً لدى ذاته لا يكون حاضراً لدى غيره[3]، إذاً الواقعيّة الفاقدة للعلم الحضوريّ بذاتها لا يُمكن لغيرها أن يكون ذا علمٍ حضوريّ بها:

«وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يُنال له شيء آخر. والنيل والدرك من لوازم العلم»[4].

---

(1) (**مفاتيح الغيب**، ص 106).

(2) (ما لا حضور له في نفسه لا حضور لأمر آخر عنده ولهذا لا يُدرك غيره كما لا يُدرك ذاته، إذ كلُّ ما يُدرك غيره يُدرك ذاته في ضمن إدراكه لغيره)، (مجموع رسائل فلسفي صدر المتألّهين، ص 389).

(3) (العلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده. فما لا وجود له في نفسه كيف يكون موجوداً لأمر آخر، ولهذا لا يمكن إدراك مثل هذه الصور إلا بحصول صورة أخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود)، (مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين، ص 70). (ما هو غائب عن نفسه لا يكون حاضراً لغيره إلا بصورة زائدة عليه)، (تعليقة بر حكمة الإشراق، ص 336).

(4) (**الأسفار**، ج 3، ص 298).

فمثل هذه الواقعيَّة لا يُمكن إدراكها إلا بواسطة العلم الحضوريّ بواقعيّةٍ أُخرى تنطبق عليها. وطبقاً لهذا الحكم فالأجسام والأعراض الجسمانيَّة لمَّا لم تكن ذات حضورٍ لدى ذاتها فمن غير المُمكن أن يكون لها حضورها لدى واقعيّةٍ أُخرى، ولذا كان من غير الممكن لواقعيّةٍ أُخرى أن تكون ذات علمٍ حضوريّ بها[1]. بل ما هو ممكن بالنسبة إليها هو العلم الحصوليّ بها عن طريق حضور واقعيّة تنطبق عليها[2]:

«فلا علم لأحدٍ بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعيّة الماديّة التي في الخارج»[3].

لكن هل يتضمن هذا الحكم الأعرض النفسية كذلك؟ استناداً إلى إطلاق الحكم السابق فلا بدّ لنا من القول بأنّها حيث لم تكن

---

(1) راجع أيضاً، **الأسفار**، ج 6، ص 226، 295 و296 و416؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 69، 182، 291، 329؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 124؛ **العرشية**، ص 225 و237؛ **إيقاظ النائمين**، ص 19؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 456؛ **أسرار الآيات**، ص 111 و112.

(2) «المادّة والماديات لا حضور لها في نفسه ولا لشيء بحسب ذلك الوجود... إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري» (**الأسفار**، ج 6، ص 416). «إنّ معنى تعلّق العلم بالأمور الماديّة تعلق العلم بصورة مثاليّة أو عقليّة من ذلك الأمر الماذّي» (المصدر نفسه، ج 8، ص 291، تعليقة العلامة الطباطبائي). «ليس لهذه المادّيات وجود علمي حضوري... ولهذا لا بدّ في إدراكها من أخذ صورة أخرى مجرّدة ضرباً من التجريد حتّى تكون وسيلة على الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج إلا بالعرَض»، (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 591). (فالكلّ [أي الهيولى وأيضاً الأجسام أي كل ذي بعد سواء كان بالذات أو بالعرض] مما لا يتعلّق به إدراك وإنّما المدرَك من كلّ منهما صورة أخرى وجودها غير هذا الوجود المادّي) (**أسرار الآيات**، ص 45).

(3) (**الأسفار**، ج 3، ص 298).

حاضرةً لدى ذاتها فمن غير المُمكن أن تكون حاضرةً لدى واقعيّةٍ أُخرى، فلا يتحقق لغيرها علم حضوري. ولكنّ الحقيقة على خلاف ذلك، فلا الفلاسفة السابقون يَلتزمون بهذا الحكم بالنسبة للأعراض النفسانيّة، ولا حتّى **صدر المتألّهين** يلتزم بذلك. إذ الجميع يعتقد بأن للنفس علماً حضورياً بالسرور والغمّ والغضب وأمثال ذلك من الأعراض النفسانيّة. وهذا يشكّل نقضاً للحكم المذكور ودليلاً على بطلانه، وإلا لكان مستلزماً للاستثناء في الحكم العقليّ وهو محال. إذاً، لا بدّ لنا من رفع اليد عن الحكم بأنّ كلّ شيء لا يكون حاضراً لدى نفسه لا يكون قابلاً للحضور لدى الواقعيّات الأُخرى، والالتزام بأنّ الأجسام وأعراضها الجسمانيَّة يمكن أن تكون حاضرة في الجملة لدى المجرّدات، كما تبنّى ذلك **شيخ الإشراق**، أو من إقامة دليلٍ آخر نُثبت من خلاله أنَّ خصوص الأجسام والأعراض تقبل الحضور لدى غيرها.

وكيف كان فلقد تعرّض **صدر المتألّهين** في مصنّفاته في مواضعَ عديدة إلى أنّه لا يُمكننا فرض أي نحوٍ من الحضور للمادّيات، لا الحضور لدى ذواتها، ولا الحضور لدى واقعيّةٍ أُخرى، ولا حضور واقعيّةٍ أُخرى لديها؛ أي أنَّها خارج العلم الحضوريّ تماماً، لكنه في مواضع أخرى اعترف بالعلم الحضوريّ في جميع الأشياء ومنها المادّيات، كما سوف يأتي بيانه في الأمر الرابع من الفصل الثامن.

اختصاص الحضور بالمجرّد

عندما نلاحظ الأمور الثلاثة الآتية وهي:

1 ـ أنّ تحقّق الحضور والعلم الحضوريّ في الموجودات أمرٌ لا يُمكن إنكاره.

2 ـ وأنَّ الموجودات إمَّا أن تكون ماديّة وإما أن تكون مجرَّدة.

3 ـ وأنَّ الموجودات الماديّة خارجةٌ تماماً عن دائرة العلم الحضوريّ؛ نستطيع استنتاج أنَّ الحضور، وبعبارةٍ أُخرى العلم الذي ليس هو سوى الحضور، هو من خصائص الموجودات المجرّدة.

أسباب الحضور

ومن الواضح أنّنا عندما نتبنّى القول بأنَّ الحضور هو من خصوصيّات الموجودات المجرّدة، فهذا لا يعني أنَّ كلَّ موجودٍ مجرّد ودون استثناء مثل A حاضرٌ لدى كلِّ موجودٍ مجرّدٍ آخر، مثل B، بل يتوقّف حضور A عند B على أن يكون بينهما وحدة (والتي يعبر عنها أحياناً بمفردة اتّحاد)، أو نوعٌ من العلاقة الخارجيَّة الصحيحة، والتي ليست سوى علاقة العليّة ـ المعلوليّة، الفاعلة أو القابلة:

(ليس مجرَّد وجود الشيء كافياً لصيرورته معلوماً، وإلا لكان كلُّ من له صلاحيَّة العالِميّة عالماً بجميع الموجودات وليس كذلك، فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين: إمَّا [1] الاتِّحاد وإمّا [2] العلاقة الوجوديَّة الذاتيَّة، والعلاقة الذاتيَّة منحصرة في العليّة[1]).

إذاً، الوحدة، أو علاقة العليّة ـ المعلوليّة، هي سببُ حضورِ مجرّدٍ لدى مجرّدٍ آخر. وبهذا يظهر:

1 ـ أنه بسبب الوحدة فكلُّ موجودٍ مجرّدٍ عدا العرَض النفسانيّ، حاضرٌ لدى ذاته، وله علمٌ حضوريٌّ بذاته؛ وبعبارةٍ أُخرى، بسبب الوحدة كلُّ موجودٍ مجرّد مستقل بنحوٍ يشمل الجواهر المجرّدة والواجب بالذات، له علم حضوريّ بذاته.

---

(1) مفاتيح الغيب، ص 109؛ وانظر أيضاً، المبدأ والمعاد، ج 1، ص 135.

2 ـ وأنه بسبب علاقة العليّة ـ المعلوليَّة الفاعليَّة، فالمعلولات المجرَّدة حاضرةٌ لدى عِلَلها الفاعليّة بلا واسطة أو بواسطة ذات العلل المجرَّدة والمستقلّة، وللعلل المذكورة علمٌ حضوريٌ بها.

3 ـ وأنه بسبب هذا النوع من العلاقة فإنَّ العِلَل الفاعليَّة بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ أي موجودٍ مجرّد، عدا الأعراض النفسانيَّة، حاضرةٌ عند معلولاتها وللمعلولات علمٌ حضوريٌ بها؛ وبعبارةٍ أُخرى، كلُّ موجودٍ مجرّد مستقلٍ معلولٍ كالجواهر المجرّدة، له علمٌ حضوري بعلله الفاعليَّة، والتي هي بالضرورة مجرّدة.

4 ـ وأنه بسبب علاقة العليَّة والمعلوليّة القابلية فإنّ الأعراض النفسانيّة المجرَّدة، حاضرةٌ لدى موضوعها، وهو النفس الحيوانيَّة أو الإنسانيَّة المجرَّدة والمستقلّة، وله علمٌ حضوريٌ بها؛ وبعبارةٍ أُخرى، لكلِّ موجودٍ مجرّدٍ مستقلٍ علمٌ حضوريٌ بالأعراض الموجودة فيه، وبناءً عليه فالأصحُّ أن نفسر العلم بأنه «الحضور عند المجرد» أو «حضور المجرد عند المجرد» أو «المجرد الحاضر عند المجرد» بدل أن نفسره بأنه « الحضور عند الشيء» أو «حضور واقعية عند واقعية» أو «الواقعية الحاضرة عند الواقعية». ونظراً لكون الموجود المجرّد يُطلق عليه الصورة بلحاظ كونه فعليّة محضة، ونظراً لأنه يصحُّ استخدام بعض المفردات المرادفة له مثل «الوجود»، «الحصول»، «الحضور» ونحو ذلك، يمكننا القول:

«كلُّ صورةٍ [أي كل مجرد] حاصلةٍ [أي حاضرة] لموجودٍ مجرَّدٍ عن المادّة، بأيّ نحوٍ كان [ذلك الحصول] فهي مناط عالميَّة ذلك المجرّد بها، [فتكون هي علمه]... ومناط عالميّة الشيء بالشيء [أي حقيقة علمه به هو] حصول صورة ذلك الشيء له، سواء كانت

الصورة: [1] عين الشيء العالم؛ فيكون حصولها حصوله، كعلم النفس بذاتها، أو غيره، فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها، أو غيره فيكون حصولها إمّا: [2] فيه، وذلك إذا كان الشيء قابلا، وإمَّا: [3] عنه، وذلك إذا كان [الشيء] فاعلاً لها وإمَّا: [4] له، وذلك إذا كانت الصورة فاعلاً له. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالِميّة، أعمُّ من حصول نفسه، أو الحصول فيه، [أو الحصول عنه]، أو الحصول له»[1].

وبملاحظة أنَّ الموجود المجرّد الذي يُمكن الحضور عنده هو بالضرورة أمرٌ مستقلٌ، خلافاً للموجود المجرّد الحاضر فإنّه من المُمكن أن يكون عرَضاً، فإننا يمكننا أن نعرِّف العلم بأنه «الحضور عند المجرد المستقل» أو «المجرد الحاضر عند مجرد مستقل» أو ـ بشيء من المسامحة ـ « الشيء أو الوجود الحاضر عند موجود مستقل» والذي يحكي عن أن العالم بالضرورة مستقل الموجود خلافاً للعلم والمعلوم اللذين قد يكونان عرضيين بدل تعريفه بأنه «الحضور عند المجرد» أو «المجرد الحاضر عند المجرد».

«واعلم أنّ ماهيّة العلم... يرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقلّ في وجوده» «إنّ مناط كون الشيء معلوماً هو وجود لأمر مستقلّ الوجود»[2].

بل يُمكننا أن نضع مكان التعابير المذكورة أعلاه، وبشكلٍ مختصرٍ، التالي: حقيقة العلم هي الوجود المجرّد أو نحو الوجود المجرّد، لأنّنا ذكرنا:

1 ـ أنّ حقيقة العلم هي «الحضور عند الشيء» أو أنّ العلم ـ

---

(1) (**الأسفار**، ج 1، ص 265).

(2) (**مفاتيح الغيب**، ص 265).

الذي هو مناط كون العالم عالماً، أو ملاك انكشاف المعلوم ـ هو نفس الواقعيّة الحاضرة عند الشيء.

2 ـ وأنّ الواقعيّات المجرّدة هي فقط التي تحمل إمكان الحضور، لا الأجسام، وطبقاً لما تقدّم توضيحه، فكلُّ واقعيّةٍ مجرّدة هي بالضرورة حاضرةٌ لدى شيء سواء أكان ذلك الشيء هو ذاتها أم غيرها؛ أي أن «الحضور عند الشيء» هو ذات كلِّ واقعيّةٍ مجرَّدة أو نحو وجودها، لأنّ الواقعيَّة المذكورة إمّا أن تكون عرَضاً أو أن تكون مستقلّة، فإن كانت عرَضاً، فهي بالضرورة حاضرةٌ عند الجوهر المجرَّد الذي يكون موضوعاً لها، وإن كانت مستقلّةً فهي بالضرورة حاضرةٌ عند نفسها وعند غيرها (علَّتها أو معلولها)، فهي بالضرورة، وعلى أيّ حال، حاضرة عند الشيء. ومن هنا يُطلق عليه «المعلوم بالذات» وذلك لأنّه من جهةٍ هو حاضر أي معلوم، ومن جهةٍ أُخرى حضوره ذاتيّ. وطبقاً للمقدّمة الأولى، العلم هو نفس الشيء الحاضر أو حضور الشيء الحاضر، وطبقاً للمقدّمة الثانية والثالثة، فإن المجرّد فقط هو الحاضر بالحضور الذاتيّ، بنحو يكون الحضور نحواً من أنحاء وجوده. إذاً العلم هو نفس الوجود المجرّد أو نحو الوجود المجرّد:

«إنّ العلم عبارة عن وجود شيءٍ مجرّد، فهو وجودٌ بشرط سلب **الغواشي**»[1]. «العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرّد عن المادَّة»[2].

ويعود السبب في ذكر عبارات متعدّدة في تفسير العلم إلى أن **صدر المتألّهين** استفاد من هذه التعابير المتنوعة في مواطن مختلفة بحيث كانت تبدو أحياناً متناقصةً أو فيها شيء من الاضطراب.

---

(1) (**الأسفار**، ج 1، ص 286).

(2) (**المصدر نفسه**، ص 294).

وخلاصة الكلام، هي أنَّ حقيقة العلم الحضوري، أو الأفضل القول حقيقة العلم، هي نفس الوجود المجرّد أو نحو هذا الوجود.

1 ـ 8 ـ مراتب العلم الحضوري

مراتب التجرّد

لقد عرفنا أنّ حقيقة العلم الحضوريّ هي نفس الوجود المجرّد أو نحو هذا الوجود. ولكنْ بنظر **صدر المتألّهين** ليست جميع المجرّدات في عرض بعضها البعض أو متساوية. ولذا فهو، **كشيخ الإشراق**، يرى ويلتزم القول بوجود نوعين من المجرَّدات: المجرَّدات التامّة العقليَّة، والشاملة للواجب بالذات وللجواهر المجرّدة، والمجرّدات المثاليَّة. إذاً ـ خلافاً للفلاسفة المشّائين، الذين يلتزمون بوجود عالَمين: عالَم المِثَال وعالم الطبيعة ـ يلتزم **صدر المتألّهين** بوجود عوالِمَ ثلاث: عالم العقل، عالم المِثَال وعالم الطبيعة. مضافاً إلى أنّه، وخلافاً **لشيخ الإشراق**، يعتقد بوجود نوعين من العوالم في عالم المِثَال: عالم المِثَال المُنفصل، وهو موجود خارج النفس، وعالم المِثَال المتَّصل وهو القائم بالنفس ويعدّ مرتبةً من مراتبها. وهو يرى أنَّ المجرّدات القائمة في المثال المتصل هي ذاتها تصنف في مرتبتين: المجرَّدات المثاليَّة الحسيّة والمجرّدات المثاليَّة الخياليَّة. إذاً الموجودات المجرَّدة أعم من كونها قائمة بالنفس أو مستقلة، يمكن جعلها في ثلاث مراتب من الناقصي إلى الكامل كالآتي:

1 ـ المجرّدات الحسيّة؛

2 ـ المجرّدات الخياليَّة؛

3 ـ المجرّدات العقلية:

«العالم عالمان: عالم العقل... وعالم الصوَر المُنقسِم إلى

الصور الحسيّة وإلى الصور الشبحيّة [أي الخياليّة]»[1].

مراتب العلم الحضوريّ

بناء على ما تقدّم فإنّ العلم الحضوريّ، مضافاً إلى كونه نفس الوجودّ المجرّد أو نحواً من مثل هذا الوجود، فهو بالضرورة إمَّا أن يكون مجرّداً حسيَّاً، أو مجرداً خياليَّاً، أو مجرّداً عقليَّاً، وبعبارةٍ أُخرى، إما أنه نفس نحو الوجود المجرّد الحسيّ، أو نحو الوجود المجرّد الخياليّ، أو نحو الوجود المجرّد العقلي. إذا كما أنّ المجرَّدات، والتي هي معلومة بالذات ـ أي معلومة بالعلم الحضوريّ ـ ذات مراتب ثلاث تندرج من الناقص إلى الكامل، مرتبة التجرّد الحسّي، ومرتبة التجرّد الخياليّ ومرتبةِ التجرّد العقلي، فإن العلم الحضوريّ أيضاً، والذي هو بالضرورة عين المعلوم بالذات ـ أي نفس المجرّدات المذكورة أو نحو وجودها ـ إمَّا أن يكون حسيّاً أو أن يكون خياليّاً أو عقليّاً. وبهذا يظهر أنَّ العلم الحضوريّ الحسيّ هو بمعنى العلم الحضوريّ المجرّد المثالي الحسّي لدى العالم، أو بعبارة أوضح هو بمعنى العلم الحضوري بالمجرّد المثالي الحسيّ، وكذلك الحال في العلم الحضوريّ الخياليّ والعقليّ. ويُطلق **صدر المتألّهين** على العلم الحضوريّ الحسيّ تسمية (الحسّ) أو (الإحساس)، وعلى العلم الحضوريّ الخياليّ تسمية (الخيال) أو (التخيّل)، وعلى العلم الحضوريّ العقليّ تسمية (العقل) أو

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 302؛ وانظر قوله: «الوجود الأقوى هو الصور العقليّة على درجاتها في القوة، ثمَّ المُثل الخيالية، ثمَّ المُثل الحسيّة»، (المصدر نفسه، ج 6، ص 416). «العوالم خمسة: منها نشأة الموت والجهل والظلمة وهي نشأة الجسم الماديّ وأعراضه... والثانية نشأة الحس... الثالثة هي نشأة الخيال... الرابعة نشأة الوهم... والخامسة نشأة العقل والمعقول» (**تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 456).

(التعقّل)، وتبعاً لذلك فإنَّ نفس المجرد الحسي او الخيالي أو العقلي، من جهة كونه معلوماً بالعلم الحضوري وبالتالي معلوماً بالذات، يسمى محسوساً بالذات أو متخيلاً بالذات أو متعقلاً بالذات، لأنَّ معنى «محسوس» و«متخيّل» و«معقول» على الترتيب هو المعلوم بالعلم الحسيّ والخياليّ والعقليّ. ويتضح استناداً إلى الحكم بأن العلم عيناً هو المعلوم بالذات، وأنّ الحس عين المحسوس بالذات، والخيال عين المتخيل بالذات والعقل عين المعقول بالذات. ولم يتعرّض **صدر المتألّهين** في أيّ موضع بشكل صريح لعنوان «مراتب العلم الحضوريّ» ولكنه يُشير في طيّات كلامه تلويحاً وبشكل متكرّر إلى هذا الأمر:

«الموجود إذا كان ماديّا محضاً، لا يمكن إدراكه أصلا... لكونه ذا وضعٍ مكانيّ وذا جهةٍ من الجهات الماديّة، فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود... فأوّل درجات الإدراك [الحضوريّ] هو الإحساس.. والصورة التي يشاهدها الحس [أي يدركها حضورا] غير الصورة التي في المادّة ولها نحو آخر ألطف وأشرف وأقوى من التي في المادَّة وهي عندنا... قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، ماثلة بين يديها، تشاهدها بنفسها [أي بعلم حضوريّ] لا بصورةٍ أُخرى [أي لا بعلمٍ حصولي]، لأنّ وجودها وجود نوريٌ إدراكيٌ [أي وجود مجرّد غيرِ مادي]. ثمَّ بعدها درجة الإدراك الخياليّ... ثمَّ درجة الإدراك العقليّ»[1].

وفي العبارة المذكورة أعلاه قرائنُ عديدة تدلُّ على أنَّ مراد **صدر المتألهين** من الإدراك والإحساس والتخيَّل والتعقُّل هو نوع حضور هذه بالنحو الذي أوضحناه، ومن ذلك قوله: «الموجود إذا كان ماديّاً محضاً لا يمكن إدراكه أصلا»، لأنَّنا لاحظنا أنَّهُ يرى أنْ لا مانع من إدراك الموجود الماديّ بالعلم الحصوليّ، وإنّما الممتنع إنَّما هو

---

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 613 إلى 615.

إدراكه بالعلم الحضوريّ الأعمّ من الحسيّ أو الخياليّ أو العقليّ، فهو غير ممكن كلية، إذاً مراده من الإدراك في العبارة المذكورة أعلاه هو الإدراك الحضوريّ لا الحصوليّ. وكذلك تعبيره بـ «يشاهدها» ولا سيّما تعبيره بـ «تشاهدها بنفسها لا بصورةٍ أُخرى» فهي صريحةٌ تماماً في العلم الحضوريّ.

2 ـ 8 ـ تبعيّة نحو الإدراك لنحوِ وجود اِلمُدرَك (بالفتح)

إنّ ما ذكرناه فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ الحسيّ والخياليّ والعقليّ، يُوصلنا إلى أنّه من غير المُمكن في العلم الحضوريّ أن ينقلب الواقع المحسوس، مع الحفاظ على هويَّته وتغيير شروطه، إلى المتخيَّل أو المعقول وكذا العكس. وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ الواقعيَّة الواحدة المُدرَكة بالعلم الحضوريّ لا تُدرَك إلا بنحوٍ واحدٍ، بنحوٍ لا يُمكن للمدرَك أن يكون ثابتاً بشخصه ويبقى على ما هو عليه وفي نفس الوقت يختلف نحو إدراكه باختلاف الشروط،بمعنى أنه في ظل بعض الشروط الخاصّة يُدرَك بنحوٍ حسيّ، ومع توافر شروطٍ أُخرى يُدرَك بنحوٍ خياليّ، ومع تحقق شروطٍ أُخرى يُدرَك بنحوٍ عقليّ، بل ما يُدرك بنحوٍ حسيّ فهو دائماً وبالضرورة يُدرك بنحوٍ حسيّ، ولا يُمكن أن يكون متخيَّلاً أو معقولاً وهكذا:

«المحسوس يستحيل أن يكون متخيّلاً ثمَّ معقولاً وهو هو بعينه»[1].

وذلك لأن العلم (الإدراك) والمعلوم (المُدرَك) في العلم الحضوري واقعيّةٌ واحدة لا واقعتان متغيرتان. وبناءً عليه فإنَّ ثباتَ المُدرَك (بالفتح)، وتغير الإدراك يستلزم أن تكون الواقعيّة الواحدة ثابتةً وباقيةً وفي الوقت نفسه متغيّرة وزائلة وهذا تناقض محال. إذاً

(1) مفاتيح الغيب، ص 581.

فنحو إدراك واقعيّة ما تابعٌ لنحوِ وجودها.

والآن - وبناء على الوجودات الطولية للماهية - إذا التفتنا إلى أن بعض الواقعيات التي تدرك أحياناً إدراكاً حضورياً حسياً أو خيالياً أو عقلياً، هي وجودات أفضل للماهيّة، على نحو ينجر الإدراك الحضوري لهذه الواقعبات بالترتيب إلى إدراك لهذه الماهية بنحو جزئي حسي، أو جزئي خيالي أو علي عقلي، أمكننا أن نستنتج أنّ إدراك الماهيّة المذكورة بنحوِ جزئيّ حسيّ يبتَني على العلم الحضوريّ بالوجود المثاليّ الحسيّ الأفضل للماهيّة المذكورة، وإدراكها بنحوِ جزئيّ خياليّ يبتني على العلم الحضوريّ بالوجود المثاليّ الخياليّ الأفضل لها، وإدراكها بنحوِ كليّ عقليّ يبتني على العلم الحضوريّ بوجودها العقليّ الأفضل؛ أي أنّ ارتقاء نحو إدراك ماهيّةٍ واحدةٍ من الحسيّ إلى الخياليّ ومن الخياليّ إلى العقليّ تابعٌ لارتقاء نحوِ وجودها من المثاليّ الحسيّ إلى المثاليّ الخياليّ ومن المثاليّ الخياليّ إلى المجرّد العقليّ. فما لم يتحقق الوجود الأفضل للماهيّة في نفس الإنسان بنحوِ مثاليّ حسيّ لن يتمكّنَ الشخص من أن يُدرك نفس الماهيّة بنحوِ جزئي حسيّ، وما لم يتحقّق الوجود الأفضل للماهيَّة بنحوِ مثاليّ خياليّ، لا يُمكن أن يُدرك الماهيَّة المذكورة بنحوِ جزئيّ خياليّ، وأخيراً، ما لم يتحقّق الوجود الأفضل للماهيَّة بنحوِ مجرّد عقليّ، لا يُمكن أن يُدرك الماهيَّة المذكورةَ بنحوِ كليّ عقليّ. فنحو إدراك الماهيّة تابعٌ أيضاً لوجود تلك الماهيَّة، وبهذا يظهر أنَّ تغير نحو إدراك الماهيّة مشروطٌ بتغير نحو وجودها.

«المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنواع الوجودات... كالكون في المادّة، فإنّ المادَّة الوضعيَّة توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً. وكذا الكون في الحسّ والخيال ربَّما يَمنعان عن الإدراك العقليّ. فقد عُلم أنَّ أنحاء الوجودات متخالفةُ المراتب بعضها عقليّة وبعضها نفسانيّة وبعضها ظلمانيّة غير إدراكيّة. وأمّا

الماهيّات، فهي تابعة لكلِّ نحوٍ من طبقات الوجود»[1].

وخلاصة الكلام، أنّ نحو الإدراك تابعٌ في كلِّ نوعٍ من العلوم لنحوِ وجود المدرَك (بالفتح)، سواء كان ذلك في العلم الحضوريّ حيث يكون المدرَك (بالفتح) نفس واقعيّة الشيء، أو في العلم الحصوليّ، حيث يكون المدرَك (بالفتح)، وكما سوف يأتي، هو ماهيّة الشيء. وسوف نَلحظ في الفصل القادم كيف أنَّ الغفلة عن هذا الأمر في العلم الحصوليّ أدَّى إلى ظهور نظريّة التقشير، حيث تتبنَّى هذه النظريّة أنّ نحو إدراك الماهيّة تابعٌ لميزان تجريدها عن العوارض الغريبة[2].

3 ـ 8 ـ نفي كون العلم ماهويّا

يرى الفلاسفة السابقون أنَّ علم الإنسان بالأشياء الخارجة عن ذاته، وبحسب الإصطلاح العلم الحصولي للإنسان، الأعمّ من الحسيّ والخياليّ والعقليّ، هو عرَض، وأن العلم الحصوليّ العقليّ المجرّد من بينها هو من أنواع الكيف النفسانيّ[3]: «أمّا أنّ العلم

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 363.

(2) لأجل ملاحظة مصادر نظريّة التقشير راجع، الفصل التاسع، المصادر المتعقلة بعنوان 2 ـ 9.

(3) وإن تعرّض الفلاسفة السابقون للأقسام الثلاثة للعلم الحصولي ـ الحسيّ والخياليّ والعقليّ ـ ولكنَّهم يرون أنّ العلم الحصوليّ العقليّ هو فقط من الكيف النفسانيّ ومن المجرّدات، دون القسمين الآخرين، وأمّا صدر المتألّهين فيرى الأقسام الثلاثة مجرّدة. فقد جعل في بعض الموارد الأقسام الثلاثة من نوع الكيف النفساني: «فتلك الصور كلّها كيفيّات نفسانيّة عندنا وليس شيء منها محسوساً لإحدى الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس» (**الأسفار**، ج 4، ص 134)؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 3، ص 281 و282 مضافاً إلى تعليقة العلامة الطباطبائي وص 499. ولكننا سوف نلحظ في الفصل القادم=

عرَض... لأنّه موجود في النفس لا كجزءٍ منه»[1] ولكن بعد أن نقوم ببيان بعض الأمور فإنّنا سوف نتمكّن من الحدس بأنَّ العلم بشكلٍ عام سواء كان حضوريّاً أم حصوليّاً ليس ماهيّة. فالعلم الحصوليّ مضافاً إلى عدم كونه كيفاً نفسانيّا، هو خارجٌ إطلاقاً من باب المقولات. وطبقاً لمَا يذكره **صدر المتألّهين** فالعلم ليس من الحقائق التي لها واقعيّة وماهيّة مغايرة لها تحكي عنها، بل هو من الحقائق التي تكون الماهيَّة فيها عين واقعيّتها:

«يشبه أن يكون العلم من الحقايق التي إنيّتها [أي وجودها وواقعيّتها] عين ماهيّتها»[2] و[3].

= وفي بحث اتّحاد العالم والمعلوم أنّه وفي رأيه الأخير لا يرى أنه كيف نفساني، بل له ماهيّة أو ماهيّات أخرى، مضافاً إلى ما سوف نلحظه أيضاً في تتمة البحث من أن العلم نحو من وجود هذه الماهيّة أو الماهيّات.

(1) **التحصيل**، 401 و401؛ وانظر أيضاً: **الشفاء**، **الإلهيّات**، ص 140.

(2) **الأسفار**؛ ج 3، ص 278؛ وقد ورد استخدام هذا التعبير في موارد ثلاث: 1. في خصوص الواجب بالذّات. 2 في وجود الأشياء بشكل عام. 3 في حقائق كالعلم والوحدة وأمثال ذلك «الوحدة كالوجود... لا ماهيّة لها غير الإنيّة» (تعليقة بر شفا، ج 1، ص 439). والمراد منها عندما تستخدم في الواجب بالذات هو أنّه لا ماهيّة له؛ أي لا يمكن أن تجد مفهوماً ماهويّاً يكون الواجب بالذّات وجوداً خاصّا له؛ وبعبارةٍ أُخرى، يستحيل أن يكون هناك ماهيّة بشرط لا قابلة للحمل على الواجب بالذّات بالحمل الشايع. أمّا عندما يتمّ استخدام هذه المفردة في وجود الأشياء الأعمّ من وجود الواجب والممكن، وفي حقايق كالعلم والوحدة فيكون المراد منها أنّ الوجود والعلم والوحدة وأمثال ذلك ليست نوعاً من الماهيّة، بل هي أمور غير ماهويّة وهذا يستلزم أن يكون مفهوم الوجود والعلم والوحدة من المفاهيم غير الماهويّة. ولذا ذكرنا في المتن أنّ المقصود من التعبير المذكور هو أنّ نفس تلك الواقعية التي تكون مناطاً للكشف هي العلم لا ماهيّته.

(3) تعرّض لهذا الموضوع في: **الأسفار**، ج 1، ص 290 و291 بشكل ضمني؛ ولكن بتفصيلٍ أكثر.

والمراد من هذا التعبير المعقّد هو أنَّ العلم هو نفس تلك الواقعيَّة التي هي مناط الكشف لا ماهيّته. وبناء عليه لو أطلقنا على الواقعيّة التي هي مناط الكشف في نفس الإنسان رمز K، والتزمنا بمقولة الفلاسفة المذكورين، وافترضنا أنّ الماهيّة نوعٌ من الكيف النفسانيّ، فطبقاً لهذا القول، فإنَّ واقعيّة K هي العلم، وأمَّا الكيف النفسانيّ المذكور فليس علماً؛ وبعبارةٍ أوضح، على الرغم من كون الواقعيَّة المذكورة علماً، وعلى الرغم من أنَّ لها ماهيّةً هي من نوعِ الكيف النفسانيّ تحكي عنه وعلى الرغم من كون مفهوم العلم حاكياً عن هذه الواقعيّة، على الرغم من ذلك كلّه فمفهوم العلم ليس هو المفهوم الماهويّ المذكور، وبهذا يظهر أنَّ العلم سواء في الإنسان أم في غير الإنسان، ليس له أية ماهيّة أُخرى، فهو خارجٌ تماماً عن باب المقولات.

وهذا الكلام مجملٌ لا بدَّ له من تفصيل، ولتفصيله نقول: فلنأخذ بعين الاعتبار نفس العلم الحصوليّ العقليّ للإنسان، والذي هو محلّ النزاع. وكما هو مبيّن أعلاه فإنَّنا سوف نلحظ وجود أمور ثلاثة:

1 ـ واقعيّة K والتي هي مناط كشف المعلوم، وهي التي نُطلق عليها واقعيّة العلم، وذلك في مقابل مفهوم العلم.

2 ـ مفهوم العلم الحاكي عن واقعيّته من حيث هو مناط كشف المعلوم.

3 ـ ماهيَّة هي من نوع الكيف النفسانيّ والتي تحكي عن هذه الواقعيَّة عندما يتمّ لحاظها في نفسها. والنزاع إنّما هو في أن مفهوم العلم هل هو نفس المفهوم الماهويّ المُنتزَع من واقعيّة العلم أو لا؟ وهذا ما يعبّر عنه بشكلٍ مختصرٍ بالتالي: هل مفهوم العلم ماهويّ أو غير ماهويّ؟ من الواضح أنّه إذا لم

يكن ماهويّاً، لأنّه يصدق على الواقعيَّات الخارجيّة، وبلغةِ الاصطلاح لمَّا كان الاتِّصاف به في الخارج فهو بالضرورة من المفاهيم الفلسفيّة، لا المنطقيّة، فإننا يُمكننا القول أنَّ خلاف **صدر المتألّهين** مع الفلاسفة السابقين هو في أنَّ مفهوم العلم بنظرهم هو كمفهوم البياض، وصفٌ ماهويٌّ، وأمَّا بنظره فهو كمفهوم العليّة، هو وصفٌ فلسفيٌّ لا ماهويّ.

قد يَتوهَّم البعضُ أنَّ هذا النزاع صرفُ نزاعٍ مفهوميّ، ولا يتناسب مع البحث الفلسفي، ولكن هذا توهّمٌ خاطئ. فإنّ هذا النزاع ناظر إلى نحو وجود العلم. لأنَّ مفهوم العلم لو كان ماهويّاً، بمعنى أنّه كان كمفهوم البياض، له ما بإزاء؛ أي له وجوده الخاص به، فيكون العلم كالبياض شيئاً في مقابل سائر الأشياء، يُضيف رقماً خاصّاً به إلى قائمة الأرقام عند تعداد أشياء هذا العالم، بنحوٍ يكون المرء عالماً بضمّ هذا الشيء إلى سائر الأشياء وإلا يصير جاهلا. وأمَّا لو كان هذا المفهوم كمفهوم العليّة مفهوماً فلسفيّاً، وله منشأ انتزاع فقط، وليس له ما بإزاء. ففي هذا الفرض لن يكون العلم شيئاً في مقابل سائر الأشياء، ولن يكون له وجوده الخاصّ، بل يوجد بوجودِ شيءٍ آخر كالكيف النفسانيّ المذكور، بمعنى وجود واقعيّة هي في نفسها منشأ آثار هذه الماهيّة ومصداقها، وليست منشأً لآثار العلم، وهذه الواقعيّة هي منشأ انتزاع مفهوم العلم باعتبارٍ آخر لا في نفسها.

يرى الفلاسفة السابقون أنَّ الشقّ الأوّل هو الصحيح؛ أي أنّ في العالم شيئاً خاصّاً في مقابل سائر الأشياء له ماهيّة يُطلق عليها العلم، الذي هو من جملة الأعراض، وحلول هذا العرَض في نفس الإنسان موجبٌ لكونه عالماً، كما أنَّ حلول البياض في الجسم موجبٌ لكونه أبيض. ويرى **صدر المتألّهين** أنّ الشقّ الثاني هو

الصحيح؛ أي أنّ العلم ليس شيئاً خاصّاً من جملة أشياء هذا العالم، بل إنّ بعض الأشياء التي لها وجود وماهيَّات متنوّعة ـ أو لا ماهيّة لها أصلاً ـ يكون وجودها بنحوٍ يكون مكشوفاً لنفسه أو لشيءٍ آخر. ومثل هذه الواقعيَّات بلحاظ هذا النحو من الوجود هي معلومات، ونحو وجودها، الذي يكون مناطاً لانكشافها أو انكشاف غيرها يُطلق عليه العلم. وطبقاً لهذا الرأي، فوجود العلم يقترن دائماً بوجود شيءٍ آخر، أو نحوِ وجودِ شيء آخر، بمعنى أنّ أيّة واقعيّة أو أي وجود يُمكن انتزاع مفهوم العلم منه إن لم يكن واجباً بالذات فله ماهيّة، تندرج تحت واحدة من المقولات العشرة، بنحو تكون هذه الواقعيّة هي وجود تلك الماهيّة وفي نفس الوقت يكون وجود العلم بوجود هذه الواقعيّة.

إذاً يرى كافّة الفلاسفة أنّه ثمّةَ ماهيّةً موجودة ـ وعندما نصف الماهيّة بأنّها موجودة فهذا بمعنى أنه ثمَّةَ واقعيّة أو واقعيات تكون في نفسها مصداقاً للماهيّة ـ والنزاع في أنَّ العلم هل هو الماهيّة الموجودة أو المفهوم الذي له منشأ انتزاع، بمعنى أنّه مفهوم يوجد في المُمكنات بوجود الماهيّات الأُخرى، وفي الواجب بالذات بوجود الواجب بالذات الذي لا ماهيّة له. يختار الفلاسفة السابقون الأوّل، ويختار **صدر المتألّهين** الثاني.

ويرى **صدر المتألّهين** أنَّ علم الواجب بالذات بذاته وبسائر الأشياء، لمَّا لم يكن زائداً على الذات، فهو موجودٌ بوجود نفس الواجب بالذات الفاقد للماهيّة. وكذلك الحال في علم الموجودات المجرّدة بنفسها وبالأشياء لمَّا لم يكن زائداً على ذاتها، وكان نحواً من أنحاء وجودها متحققاً بتحققها، ،باعتبارها ماهيات من نوع الجواهر العقلية، إذاً علمها يتحقق بوجود ماهيّات من نوع الجوهر العقليّ. وكذلك علم الإنسان بذاته، لمّا لم يكن زائداً على ذاته،

كان نحواً من أنحاء وجوده، ويُوجد بوجوده؛ أي يُوجد بوجود الإنسان. ولكن يبقى السؤال عن رأي **ملا صدرا** فيما يرجع إلى علم الإنسان بالأشياء، فهل أنه ليس زائداً على الذات؟ فيترتَّب على ذلك أن يكون نحواً من وجوده، بنحوٍ نتمكّن من القول بأنَّ العلم الحصوليّ للإنسان يوجد بوجود الإنسان؛ أو أنه زائدٌ على الذات، بمعنى أن ثمّة واقعيّة أُخرى ذات ماهيّة أُخرى يكون العلم نحواً من أنحاء وجودها، وهذه الواقعيّة بسبب حلولها في نفس الإنسان أو صدورها منه أو اتّحادها معه، تكون سبباً لصيرورة الإنسان عالماً بسائر أشياء العالم؟ سوف نتعرَّض للجواب عن هذا السؤال في الفصل التاسع (ضمن الرقم 4 ـ 9).

والنتيجة التي نصل إليها هي أنَّ العلم ليس ماهيّةً، وإن كان وجوده في المُمكنات يقترن بوجود ماهيّة، ولذا كانت الماهيّة ملازمة له دائما:

«[العلم] كان مرجعه إلى نحوٍ من الوجود، وهو المجرّد الحاصل للجوهر الدرّاك أو عنده... وكلّ وجود يصحبه ماهيّة كليّة [فالعلم أيضاً يصحبه ماهيّة كليّة]»[1].

إشارة إلى الاستدلال

لكن لماذا لا يكون العلم ماهيّة؟ والجواب: أنَّ مفردة العلم هي من المشترك المعنويّ، فهي تُستخدم في الواجب بالذات وفي المُمكنات بمعنى واحد. إذاً، مفهوم العلم عندما يُطلق على الواجب فهو يُطلق بنفس ذلك المعنى على الممكنات. ولكنّنا نعلم أنَّ علم الواجب بالذات لا ماهيّة له، وبعبارةٍ أُخرى، مفهوم العلم عندما

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 290.

يُطلق على الواجب بالذات لا يكون مفهوماً ماهويّاً، لأنّ صفات الواجب بالذات عين وجوده، وقد ثبت في الفلسفة أنّ وجود الواجب بالذات لا ماهيَّة له، إذا لا بدَّ وأن تكون صفاته لا ماهيَّة لها أيضاً، وإلا لزم من ذلك أن تكون زائدةً على الذات ومنضمَّةً إليها، وهو محال في الواجب. ويستنتج من ذلك أنَّ العلم ليس ماهيّة بشكلٍ عام، سواء كان المقصود منه علم الواجب أم علم الممكنات، وسواء كان حضوريّاً أم حصوليّاً، بل هو مفهوم فلسفيّ ناظر إلى نحو الوجود[1].

4 ـ 8 ـ العلم الحضوريّ في المادّيات

ذكرنا سابقاً أنّ صدر **المتألّهين** أخرَج الأمور الجسمانيَّة الشاملة للأجسام ولأعراضها ـ في مواضع عديدة من مصنّفاته ـ من دائرة العلم الحضوري، أي أن مثل هذه الأمور لا تكون حاضرة ذواتها كما لا يمكن حضورها عند واقعيَّاتٍ أُخرى، ولا حضورَ واقعيّاتٍ أُخرى عندها:

«لا حضورَ للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر، فكذا الجسمانيّ القائم به من الصفات والأعراض ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة وشعور»[2].

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 95 و96، 175 و176.

(2) **الأسفار**؛ ج 9، ص 1224؛ وانظر أيضاً: **المصدر نفسه**، ج 3، ص 313، 363، 447؛ ج 6، ص 150، 167، 226، 295 و296، 416؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 69، 73، 75، 182، 291، 329؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 124 و258. **مفاتيح الغيب**، ص 262. **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 136؛ المصدر نفسه، ج 2، ص 429 و430؛ العرشية، ص 225 و237؛ **المشاعر**، ص 50. **إيقاظ النائمين**، ص 19؛ **الرسائل**، ص 59، 313 و353؛ مجموعة=

وبناءً عليه لا يُمكن تحصيل العلم بها إلا من خلال الصوَر الحاكية عنها؛ أي عن طريق العلم بها بالعلم الحصوليّ:

«فلا علم لأحدٍ بشيءٍ من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها الوضعيّة المادّية التي في الخارج»[1].

لكن **صدر المتألهين** يرى، في مواطن عديدة أُخرى من كتبه، أنَّ لكافّة الموجودات شعوراً وإدراكاً. ويعتقد أنّ العلم والوجود متساوقان، أي أن كون الشيء موجوداً مستلزمٌ لكونه يملك شعوراً وإدراكاً:

«إنّ الوجود مطلقاً عين العلم والشعور مطلقاً ولهذا ذهب العارفون الإلهيّون إلى أنّ الموجودات عارفة بربّها ساجدة لها»[2].

نعم المراد من هذا الإدراك نوعٌ من العلم الحضوريّ الضعيف بنفسه وبفاعله، لا العلم الحصوليّ. إذاً، وبموجب هذا القول، يكون للأمور الجسمانيَّة أيضاً نوعٌ من العلم الحضوريّ:

«كان للنبات بل الجماد إدراكٌ على نمطٍ آخر يعرفه المُكاشفون»[3].

= رسائل **فلسفي صدر المتألّهين**، ص 70، 76، 298 و389؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 231، 232، 591 و604؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 297، 336 و456؛ **شرح أصول الكافي**، ص 45. **أسرار الآيات**، ص 45 و112 و113.

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 298.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 164، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ج 1، ص 276 و277؛ **مفاتيح الغيب**، ص 261 و262 و505؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 224 و225. **إيقاظ النائمين**، ص 47؛ الرسائل، ص 235؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 137 و138؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 38. المصدر نفسه، **أجوبة المسائل**، ص 144؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 6، ص 148

(3) **مفاتيح الغيب**، ص 505.

يظهر ممَّا تقدّم أنَّ **لصدر المتألهين** رأيان فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ للأمور الجسمانيَّة بنفسها وبفاعلها، والعلم الحضوريّ للمجرَّدات بالأمور الجسمانيّة. وباختصار، فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ للمادّيات: فهو ينكر ذلك في مواردَ، وفي مواردَ أُخرى يلتزم به. فهل يُمكن الجمع بين هذين الرأيين، أو لا بدّ من الأخذ بأحدهما على أساس أنّه الرأي النهائي وإهمال عن الآخر؟ لقد ذكر **صدر المتألّهين**، وفي مواردَ متعدِّدة[1]، كلا الرأيين في موضع واحد، بأن ذكر القول بمساوقة العلم للوجود، ثم استدرك مستثنياً الماديات من ذلك، وهو يشهد على عدم تلاؤمهما وعدم إمكان الجمع بينهما، لكنَّه في بعض الموارد أشار إلى وجه الجمع بينهما فاعتبر أنَّ الأمور الجسمانيَّة تملك علماً حضوريّاً أيضاً، ولكن لمّا كانت الآثار المتوقّعة من الحضور لديها بنحوٍ مختلفٍ عمَّا هو المتوقّع من الحضور في المجرّدات، ولما كان ما هو ظاهر وبيّن فيها غيرُ ظاهرٍ وبيّن في الأُخرى، كانت تُتلقّى على أساس أنّها فاقدةٌ للحضور:

«إنَّ هذا المسمّى بالإرادة. .. أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربّما لا يسمّى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما أنّ الصورة الجرميّة عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك ولكن لا تسمّى بالعلم إلا صورة مجرّدة عن ممازجة الأعدام»[2].

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 6، ص 340؛ المصدر نفسه، ج 8، س 164، 290 و291؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 258؛ **مفاتيح الغيب**، ص 262؛ **الرسائل**، ص 353؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 283.

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 340 وانظر في هذا المجال: **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 137 و138؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 283.

وبعبارةٍ أُخرى، العلم كالوحدة والفعليّة هو من صفات الوجود، وهو كنفسِ الوجود من الأمور المشكّكة[1]. إذاً، كما أنّ للوجود مراتبَ من الشدّة والضعف والكمال والنقص، بنحوٍ يكون في بعض مراتبه كمرتبةِ الواجب بالذات من الشدّة والكمال بدرجةٍ لا يُمكن فرض ما هو أشدّ منها وأكمل، وفي بعض مراتبه كمرتبة الهيولى أو الجسم، بدرجةٍ من الضعف والنُقصان بنحوٍ يكون كالعدم، فالعلمُ كذلك له مراتبُ شديدة وضعيفة، وكاملةٌ وناقصة، بحيث يكون من الضعف في بعض مراتبه، كما في العلم الحضوريّ في الأمور الجسمانيّة، بنحوٍ لا يُعدّ علماً بل يبدو وكأنّه جهلٌ محض، أو كأنّه ليس حضوراً بل غيبة مطلقة:

«فهو عنده حقيقة مشكّكة تشمل الجميع، غير أنّ الصورة الجرميّة لا تُسمّى باسم العلم وإن كان لها نصيبٌ من مطلق الحضور»[2].

هل هذا الجمع مقبولٌ؟ للإجابة على هذا السؤال لا بدَّ من استعراض الدليل الذي ذكروه لامتناع الحضور في الأمور الجسمانيَّة، والنظر في مدى انسجامه مع هذا الجمع أو عدم انسجامه. وطبقاً لهذا الاستدلال، فإن الأمور الجسمانيّة لما كانت ذات امتدادٍ ثابتٍ أو سيّالٍ بالذات أو بسبب حلولها في الأجسام كانت فاقدةً للحضور؛ أي إنّ نفس الامتداد الأعمّ من الثابت والسيّال، لا ينسجم ولا يتلاءم مع الحضور؛ لا الحضور عند نفسه، ولا الحضور عند غيره، ولا حضور الغير عنده. وبناء عليه لا بدّ إمّا من إثبات أنّ هذا الاستدلال غير صحيحٍ والإعراض عنه، أو الإعراض عن القول بالحضور في الأمور الجسمانيَّة، أو إثبات انسجامهما مع فرض

(1) انظر: **الأسفار**، ج 9، ص 257 و258؛ **رحيق مختوم**، ج 4، ص 87 و88.
(2) **الأسفار**، ج 6، ص 340، تعليقة العلامة الطباطبائي.

الاعتقاد بهما؛ أي إثبات أنَّ الأمور الجسمانيّة لها حيثيّة أُخرى غير الحيثيّة الممتدّة التي نشاهدها، بنحوٍ لا تكون ذات امتداد من الحيثيّة المذكورة، وتبعاً لذلك يكون الحضور فيها ممكناً من هذه الجهة.

ما يظهر لنا هو أنّ الشقَّ الثالث هو الصحيح، لأنّ كلَّ جسمٍ، أو كلَّ أمرٍ ممتدّ، وإن كان قابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية له من الأجزاء الفرضيّة بحيث يكون كلُّ جزءٍ منها معدوماً في مرتبةِ الجزء الآخر وغائباً عنها، فيكون مشمولاً لنوعٍ من عدم الحضور ومن الغيبة، لكن قد تقدّم، عند توضيح مسألة ربط السيّال بالثابت، أنّها ليست كذلك بالنسبة للموجود غير الزمانيّ كالله عزّ وجل والعقول. بل إن كافّة الأجزاء الفرضيّة للأمر السيّال لدى هذه الموجودات على درجةٍ واحدةٍ من الحضور؛ فلا الأجزاء المتقدّمة هي بالنسبة إليه متقدّمة ولا الأجزاء المتأخِّرة هي بالنسبة إليه متأخّرة، ويترتَّب على ذلك أن يكون الامتداد السيّال ثابتاً بالنسبة إليه، بل حيث كان قوام الأجزاء الفرضيّة في الامتداد السيّال بهذا التقدّم والتأخر، وكون الجزء معدوماً في مرتبةِ غيره من الأجزاء، فإنَّ العبارة الأكثر دقّة هو القول بأنْ ليس الامتداد في الامتداد السيّال امتداداً بالنسبة للمجرّدات التامّة، لا أنّ ههنا امتداد، لكنّه ثابت غير سيّال. وبهذا لا بدَّ من القول بأنّ الامتداد الثابت بالنسبة إليها ليس امتداداً:

«فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعليّة صرفة وحضور محض غير زمانيّ ولا مكانيّ بلا غيبة وفقد. إذ الزمان مع تجدده والمكان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن والنقطة»[1].

وبهذا نصل إلى أنَّ العلم الحضوريّ للمجرَّدات التامّة بالأمور الجسمانيّة أمرٌ ممكن ومعقول.

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 203 أيضاً: **الرسائل**، ص 152 و153؛ **وشرح أصول الكافي**، ص 360؛ **وتفسير القرآن الكريم**، ج 6، ص 376.

وهل يتبنّى **صدر المتألّهين** هذا الرأي؟ في بعض الموارد[1] لم يرتضِ صدر المتألّهين هذا الرأيّ، ولكنَّه في مواضعَ أُخرى[2] يتبنّاه ويعبّر عنه بـ (الإدراك العقليّ للأمر الجسمانيّ) وما يُشابه ذلك، وذلك لأنّه في مثل هذا الإدراك لدينا من جهةٍ المدرَك (بالفتح) وهو الوجود الخارجي للجسم أو نفس الجسم، لا الصورة الإدراكيّة له، فالإدراك إذاً أمرٌ جسمانيٌ، ومن جهةٍ أُخرى، هناك المدرِك له (بالكسر) وهو الموجود المجرّد التامّ العقليّ، كما أنّ هناك الأمر الجسمانيّ المذكور من حيث أنه قد سلبت عنه آثار الامتداد المكانيّ والزمانيّ، لا من جهة أنّ له مثل هذه الآثار وأنه موصوف بالغَيْبَة:

«فإن قلت: ... كيف يصير الأشخاص الجسمانيّة معقولات [أي حاضرة بنفسها عند المجرَّدات العقليّة] لا بصوَرها المنتزَعة عن موادّها، قلت: ذلك إنّما يكون في الأشياء التي لم يتحقَّق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجوديّة... فإذا تحقَّق ما ذكرناه يكفي للعاقليّة مجرد الإضافة الشهوديّة... وإلى هذا أُشير ما يوجد في كلام بعضهم أنَّ الشيء الماديّ والزمانيّ بالنسبة إلى مباديها غير ماديّ ولا زمانيّ، يعني به ارتفاع أثر المادّة وأثر الزمان عنه وهو الخفاء والغَيْبَة»[3].

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 2، ص 52 (يشير في هذا الموضع للردّ على هذا التوضيح بتعبيرٍ كنائيّ هو التالي: بعد تسليم...؛ المصدر نفسه، ج 3، ص 410 إلى 451. العرشية، ص 225 و226.

(2) انظر: **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 170 و171؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 328 و330؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 297، باب 1 من كتاب الوديعة، حديث 2.

(3) **شرح الهداية الأثيريّة**، ص 330؛ ويقول أيضاً: «كون المحسوسيّة مناط الجزئيّة لا يوجب أن يكون ذات المحسوس بوصف محسوسيّته وشخصيّته مدركاً لغير الجوهر الحاسّ، فكما أنّ المحسوس بخصوصه قد يكون مدرَكاً ـ بالفتح ـ لغير الجوهر الحاسّ، مع أنّ التخيّل غير الإحساس، فكذلك يجوز أن يكون مدرَكاً ـ بالفتح ـ بالإدراك العقليّ... فالواجب الحقّ يعلم جميع الكليّات والجزئيّات» (**تفسير القرآن الكريم**، ج 4، ص 106).

وكما نلاحظ هنا فإنَّ هذا البيان يقتصر على توضيح حالِ العلم الحضوريّ لدى المجرّد التام بالأمور الجسمانيّة، وأمَّا فيما يرجع إلى العلم الحضوريّ للأمور الجسمانيّة بذواتها وبعلَّتها الفاعليَّة فهذا ممّا لم يتعرّض له، مع أنّ مدّعى **صدر المتألّهين** يشمل كلا الموردين. وما نراه أنّ هذا التوضيح يكفي لبيان حال الموردين الأخيرين أيضاً. وذلك لما تقدّم في بحث ربط السيّال بالثابت، عندما تعرّضنا لكون التقسيم إلى الثابت والسيّال أمراً نسبيّاً، فقد ذكرنا أنَّ البيان المذكور أعلاه موجبٌ لكون الأمور الجسمانيّة في نفسها ثابتة وكون السيلان فيها أمراً نسبيّاً. ولكن كما أشرنا أعلاه أيضاً، فإنّ قوَام الأجزاء الفرضيّة للامتداد السيّال بالتقدّم والتأخّر الزمانيّ، وكون كلّ جزءٍ منها معدوماً في مرتبة الجزء الآخر، فإذا أردنا أن نتحدّث عن ذلك بعبارة أدقّ، فلا ينبغي لنا القول بأنّ الامتداد السيّال في نفسه ثابتٌ ولا امتداد له، وجعله طبقاً لتعبير **صدر المتألّهين** كـ (الآن). بل لا بدَّ لنا من القول بأنّ الامتداد الثابت ليس امتداداً في نفسه، بل هو كالنقطة. وبناء عليه تكون حيثيّة الامتداد سواء أكان ثابتاً أو سيّالاً حيثيّة نسبيّة في الأمور الجسمانيّة. فهذه الأمور هي في نفسها غير ممتدّة، وهي من هذه الجهة كما لا تغيب عن فاعلها لا تغيب عن نفسها، بل لا يغيب فاعلها عنها؛ أي أنَّ لها علماً حضوريّاً بذاتها وبفاعلها، كما أنّ لفاعلها علماً حضوريّاً بها:

«إنّ لها [أي للأشياء الممتدّة] جهةٌ أُخرى غير جهةِ الكثرة المقداريّة وهي جهة الوحدة الإتّصاليّة فهو [أي الجسم] بهذا الوجه موجود [وحاضر] في نفسه ولـمَا يدركه على هذا الوجه ويقوّمه ويحصّله... وكذا كلّ ما حلّ فيه أو تعلّق به من حيث هو متعلّق به»[1].

(1) **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 283؛ ويقول أيضاً: «هذا [أي عدم العلم في=

ولكن حيث لا نملك نحن إدراكاً حضوريّاً عن هذه الحيثيّة للأمور الجسمانيّة، فلا نملك أيضاً إدراكاً عن الشعور الحضوريّ لها؛ أي أنّنا لا نعلم بشعورها ونظنُّ أنّها فاقدةٌ للشعور والإدراك تماماً:

«الحق أنّ الوجود كلّه نور إلا أنّ بعض الوجودات لقصورها وضعفها مخلوطة بالأعدام والقوى، فاتّصف بالظلمات، لخفاء وجودها [كالأشياء الممتدّة]».

= الأمور الجسمانيّة] من جهة عدم اجتماع الفعليّات في الموضوعات الجسمانية والتفرقة التي بين أجزائها، المنافية لحضور ذواتها لذواتها وذواتها لغيرها، وأما من جهة النظر على كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهريّة واعتبار التوسّط في حركتها، وكذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها، فلذاهب أن يذهب إلى أنّ العلم سار فيها شامل لها» (**الأسفار**، ج 6، ص 150، تعليقه العلامة الطباطبائي). وانظر أيضاً: **مجموعة آثار الأستاذ مطهري**، ج 11، ص 95 إلى 99.

الفصل التاسع

العلم الحصولي

أوضحنا في الفصل السابق أنه خلافاً للعلم الحضوري الذي يكون فيه العلم والمعلوم واقعيّة واحدة، أو متحدين حسب الاصطلاح، فإن العلم والمعلوم في العلم الحصولي واقعيتان متغايرتان لا بمعنى أنه لا ارتباط بينهما بل بمعنى أنهما واقعيتان تنطبق إحداهما بالضرورة على الأخرى، أي أنَّ واقعيّة العلم منطبقةٌ على الواقعيّة الأُخرى التي هي واقعيّة المعلوم، بل الانطباق مقوّم لهذا النوع من العلم، فيكون فرض العلم الحصوليّ مع عدم الانطباق كفرض أربعة من دون أن تكون زوجاً، بل كفرض الجسم غير الممتدّ: «إنَّ العلم... وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم»[1]؛ إذاً، قوام الحصوليّ كما يتحقَّق بحضور واقعيّة العلم لدى العالم، يتحقَّق بانطباق العلم على المعلوم أيضاً، ولذا سوف نتعرّض في هذا الفصل للبحث عن العلم الحصولي ولوازمه، ولتحليل مسألة

(1) الأسفار، ج 3،ص 305 ويقول أيضاً: «إنّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين» (المشاعر، ص 7).

الانطباق[1]، ونبيّن فيه كيفيّة رجوع الانطباق إلى الوجود الذهنيّ لماهيّة المعلوم، وبهذا نصل إلى تعريف العلم الحصوليّ، وأمّا سائر المباحث المرتبطة بالوجود الذهنيّ فنوكلها إلى الفصل القادم. وسوف نتعرّض في هذا الفصل، وسيراً على ما كنّا عليه خلافاً للفصل السابق، لرأي الفلاسفة السابقين، ثم نتعرّض في مواردِ الحاجة إلى رأي **صدر المتألّهين**. نعم لا بدَّ لنا من إلفات النظر إلى أنَّ مفردة «الحمل» في هذا الفصل وفي الفصل السابق هي دائماً بمعنى حمل هو هو، كما أنّ مفردة العلم هي دائماً بمعنى العلم الحصوليّ، ومفردة المعلوم بمعنى المعلوم بالعلم الحصوليّ، أو بعبارةٍ أُخرى المعلوم بالعرَض والذي هو واقعيّة مغايرةٌ للعلم، اللهم إلا في الموارد التي نصرّح فيها بخلاف ذلك. ونكرِّر القول بأنّنا نبحث في هذا الفصل عن العلم الحصوليّ.

حقيقة الانطباق

فلنفترض أنّ واقعيّةً باسم A هي العالم، وواقعيّةً أُخرى باسم B هي المعلوم، وأنّ واقعيّةً باسم k هي علم A بـ B؛ فعندما ننظر إلى شجرةٍ أمامنا، أو عندما نتذكّر صورة شجرةٍ، أو نتصوّر مفهوم كليّ الشجر، نكون بذلك مصداقاً للعالم، وواقعيّة الشجرة هي المعلوم لدينا وما يحصل في النفس ممّا ينطبق على الشجرة ويكون سبباً لعلمنا هو العلم؛ وبعبارةٍ أدقّ، فلنجعل من الرمز A إشارة إلى أنفسنا، ومن الرمز B إشارة إلى الواقع الخارجي الذي له ماهيّة

---

(1) المزيد انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهريّ**، ج 5، ص 223 و224؛ المصدر نفسه، ج 9، ص 212 إلى 216. الأستاذ المطهري، **تقريرات شرح المنظومة**، (طهران، حكمت، 1385)، في ثلاث مجلدات، ج 1، ص 121 و132.

الشجرة، ومن الرمز K إلى الحالة النفسيّة المذكورة والتي تنطبق على B والتي نعبّر عنها بمفهوم العلم. والسؤال هنا هو التالي: ما هو المقصود من انطباق واقعيّةٍ مثل K على واقعيّةٍ أخرى مثل B؟ وبعبارةٍ أُخرى، ما هي حقيقة الانطباق؟

الجواب على هذا السؤال ليس صعباً. فنحن عندما نتصوّر شيئاً ويكون لدينا علم حصوليّ به، نقول في تفسير انطباق هذا التصوّر على الشيء المذكور: إنّ ما تصورّناه هو نفس الشيء الموجود في الخارج، ونفس ذلك الشيء الموجود في الخارج هو الذي تصورّناه، لا أنّ الموجود في الخارج شيءٌ وما تصورّناه شيءٌ آخر[1]، ويُشير هذا القول، ولو بنحوٍ مجمَل، إلى حقيقة الانطباق. ولو أردنا أن نعرض بياناً تفصيليّاً لهذه الحقيقة، فلا بدَّ أن نعرض لذلك خطوةً بعد أُخرى فنقول:

الخطوة الأولى: إنّ حقيقة الانطباق ترجع إلى العينيّة وحمل هو

---

(1) لم يُشر الفلاسفة إلى هذه الخطوة بشكل صريح، ولكن بإمكاننا استنباط هذه الخطوة من ملاحظة كلماتهم؛ فالسيّد الصدر مثلاً يعتقد بأنّ الحقيقة الخارجيّة تنقلب إلى حقيقة ذهنيّة، وبهذا الانقلاب تتمايز نظريّته عن نظريّة الشبح؛ لأنّه بموجب هذا الانقلاب يتمّ حفظ هذه العينية، وأمّا بناءً على نظريّة الشبح فإنّ العينيّة لا تكون محفوظة، ونتيجة ذلك فبناءً على الانقلاب تكون المطابقة متحقّقة، دونه على القول بنظريّة الشبح. وسوف نوضح في الفصل القادم نظريّة السيد الصدر، ونتعرّض بالذكر للمصادر التي تُستقى منها هذه النظرية. وهي نظريّة مردودة ولكن لا من جهة أن هذه العينيّة لا تكون ملاكاً للمطابقة بل من جهاتٍ أخرى. وعلى أي حال فإنّنا وبالرجوع إلى المصادر المذكورة سوف نلاحظ اتّفاقاً في الرأي بين السيّد الصدر وبين المحقق الداوني الذي ناقش نظريّة الصدر، وبين صدر المتألّهين الذي ناقش نظر كليهما، واتّفاق الثلاثة يرجع إلى أنّ حقيقة المطابقة ترجع إلى نوع من هذه العينية.

هو؛ أي عندما نقول أنّ «K تنطبق على B» فهذا يعني أنّ بإمكاننا القول على وجه صحيح بأنّ K هي B، وأنّ B هي k[1].

ولكن لا بدَّ من الالتفات إلى أنّه ليس كل نوعٍ من الاتّحاد انطباقاً؛ وكمثالٍ على ذلك يُمكننا أن نُطلق بشكلٍ صحيح على الخشب الذي استحال رماداً التالي: «هذا الرماد هو الخشب السابق»، أو «الخشب السابق هو هذا الرماد»؛ ولكن لا يُمكننا أن نرى انطباقاً للخشب على الرماد، أو للرماد على الخشب، والنظر إليهما على أساس أنّهما علم ومعلوم.

الخطوة الثانية: إن حقيقة الانطباق ترجع إلى هذه العينية والوحدة الماهوية بين الواقع المنطبِق (بالكسر) والواقع المنطبَق (بالفتح) عليه، بمعنى أننّا لو رمزنا إلى ماهيّةٍ واقعيّة ما برمز K، فعندما تنطبق واقعيّة K على واقعيّة B والتي لها ماهيّة الشجر، يُمكننا القول بأنّ «K شجرة»؛ وطبقاً لمقولة **ابن سينا**، الماهيّة المعلومة محفوظة في موطن الإدراك:

«ماهيّته [أي ماهيّة الجوهر، بل ماهيّة كلّ شيء] محفوظةٌ سواء نُسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الموجود الخارجيّ»[2].

---

(1) يرى الفلاسفة المسلمون أنّ امتلاك الإنسان للمعرفة في الجملة هو من الأصول البديهيّة؛ وبعبارةٍ أُخرى، لا شكّ في أنّ الإدراكات الحصولية للإنسان في الجملة تنطبق على الواقعيات (انظر: **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، المقالة الثانية)، وسوف نتعرض في هذا الفصل لهذه المسألة. وما يهمنا هو تحليل هذا الانطباق وبيان حقيقته.

(2) **الشفاء، الإلهيّات، ص 140** «العلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهيّتها عند نفوسنا مجرّدة عن موادّها الخارجيّة» (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 569).

وبيان ذلك أنّنا في الفصل الثالث، ومن خلال التفكيك بين معنيي مفردة «موجود» وبملاحظة معناه الأول، ذكرنا أنّنا عندما نقول «ماهيّة E موجودة» فبناء على أصالة الوجود، فإنّ معنى ذلك أن ثمّة واقعيّة، ولنرمز إليها بـ R، تقبل ماهيّة E أن تُحملَ عليها. وهذا الأمر يُمكننا التعبير عنه ببيانٍ آخر حيث نقول «إنَّ لواقعيّة R ماهيّة E»، وهذا بناء على أصالة الوجود فقط، بمعنى أنّ ماهيّةً E يُمكن حملها على واقعيّة R، بنحوٍ يُمكن معه القول بأنَّ ماهيّة E موجودة وواقعيّة R هي «وجود E». ومن خلال هذا البيان يُمكننا القول بأنّ هذه العينيّة والوحدة الماهويّة بين واقعيَّة K وواقعيَّة B تستلزم صدق قضايا ثلاث هي:

1 ـ K هي K.

2 ـ B هي شجرة.

3 ـ K هي شجرة.

وبموجب القضيَّة الأولى، فإنّ لواقعيَّة K ماهيَّة K؛ وبموجب القضيَّة الثانية فإنّ واقعيَّة B لها ماهيّة الشجر، وبموجب القضيّة الثالثة فإنّ هاتين الماهيّتين متحدتان. نعم، من الواضح أنّه من بين هذه القضايا الثلاث يكون مفادُ القضيّة الثالثة فقط هو هذه العينيّة الماهويّة، وأمّا القضيّتان الأوليان فهما من مفروضات هذه المسألة وفي حكم المقدّمات لبيان مفاد القضيّة الثالثة. إذاً، وبملاحظة الفرضيّات المذكورة، فليس المعرّف لهذه العينيّة والوحدة الماهويّة سوى قضيّة «K شجرة».

ولو أردنا التعبير عن هذا المضمون المذكور أعلاه بالعبارة المعروفة فلا بدّ لنا من القول بأنّ المراد من هذه العينيّة الماهويّة بين واقعيتيّ K وB هو أنَّ هذه الماهيّة الواحدة كالشجر مثلا، يُمكن

حملها على الواقعيَّتين المذكورتين؛ أي يصحّ لنا القول بأنَّ «الواقعيّة التي تحقَّقت في نفسي وهي (K) هي شجرة»؛ وأيضاً يُمكننا القول بأنّ الواقعيّة الموجود في الخارج (M) هي شجرة»؛ لأنَّ ما يمكننا التوصّل إليه من هاتين القضيتين هو النتيجة التالية: «نفس الماهيّة التي هي في نفسي والموجودة بواقعيّة K هي موجودة في الخارج بواقعيّة B وبالعكس» ونفس تلك العينيّة الماهويّة وهي في الحقيقة تفصيل قضيّة «K شجرة».

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ أيّ نوعٍ من هذه العينيّة الماهويّة ليست انطباقاً، لأنَّ بين أفراد كلٍّ ماهيّة نوعيّةٍ، كأفراد الإنسان مثل العينية الماهوية؛ أي يُمكننا القول بأنّ «الماهيّة الموجودة بواقعيّة مثل علي هي نفس الماهيّة الموجودة بماهيّة مثل حسن»، وعلى الرغم من ذلك لا يُمكننا أن نقول: إنّ علي ينطبق على حسن، أو أنّ حسن ينطبق على علي، وأنّ أحدهما علم والآخر معلوم.

الخطوة الثالثة: إنَّ الانطباق هو العينيّة والوحدة الماهويّة بين الذهن والعين؛ أي أنه لأجل انطباق واقعيّةٍ على واقعيّة أُخرى، لا بدَّ، مضافاً إلى الوحدة الماهويّة بين الأمرين، من قيام التطابق بين الوجود الذهنيّ للماهيّة المذكورة والواقعيّة الأُخرى وهي الوجود الخارجيّ لها. وبموجب هذا الشرط، فإنَّ واقعيَّة K هي وجود ذهنيٌّ لماهيّة K ـ والتي هي بناء على قضية «K شجرة» نفس ماهيّة الشجر ـ لا الوجود الخارجيّ له، وذلك خلافاً لواقعيّة B والتي هي الوجود الخارجيّ للشجر. ومن هنا نُطلق على K أنَّها ماهيّة الوجود الذهنيّ أو باختصار «الماهيّة الذهنيّة»، وذلك خلافاً للشجرة التي هي ماهيّة الوجود الخارجيّ، وباختصار هي ماهيّة خارجيّة. ومن الواضح أنَّ المراد من الوجود الذهنيّ للماهيّة كلُّ واقعيّةٍ تكون ماهيّتها قابلةً للحمل، ولكنّها لا تكون منشأً للآثار المتوقَّعة من الماهيّة، وذلك

خلافاً للوجود الخارجيّ للماهيّة، الذي هو، مضافاً إلى كونه قابلاً للحمل على الماهيّة، منشأ لآثار الماهيّة أيضا.

الخلاصة

وخلاصة الكلام أنّه لا بدَّ لانطباق واقعيّةٍ مثل K ذي ماهيّةٍ هي k، على واقعيّةٍ أُخرى مثل B ذي ماهيّة كالشجر، من تحقّق يفترض أنهما كافيان:

1 ـ أن يكون لهاتين الواقعيّتين ماهيّة واحدة؛ أي أن تكون قضيّة «k شجرة» صادقة.

2 ـ أن تكون K هي الوجود الذهنيّ لهذه الماهيّة وB هي الوجود الخارجيّ لها. ويُمكننا جمع هذين الشرطين بشرطٍ واحد فنقول: إنَّ الشرط اللازم والكافي لانطباق واقعيّةٍ مثل k على واقعيّةٍ مثل B في خصوص ماهية الشجر، أن تكون قضيّة «K شجرة ذهنيّة» صادقةً. لأنَّ صدق هذه القضيّة هو بمعنى أن K هي وجود للشجر لأنَّها تُحمل عليها هذا أولاً، وثانياً، وأنها وجود ذهنيّ لها، لأنَّنا ذكرنا أنَّ المقصود من الشجرة الذهنيّة هي الشجرة التي في الذهن، أي الموجودة بالوجود الذهنيّ؛ وثالثاً، أن قيد «ذهنيّ» إشارة إلى أنَّ لماهيَّة الشجر، الموجودة الآن بالوجود الذهنيّ، وجودٌ خارجيٌّ متحقِّق فعلاً أو متصوّر. إذاً هذا القيد نُشير إليه بالوحدة الماهويّة بين الذهن والعين. وبناء عليه فمع تحقّق الشرطين المذكورين تصدق القضيّة الأخيرة، أي الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين، وهي نفس الانطباق:

«إنَّهم [أي إنّ القائلين بالشبح] زعموا أنّ الموجود من الإنسان

مثلاً في الخارج ماهيّته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيّته ونحن نرى أنَّ الماهيّة الإنسانيّة [مثلاً] وعينه الثابت محفوظة في كلا الموطنين»[1][2].

رأي صدر المتألّهين

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الفلاسفة السابقين كانوا يرون أن الانطباق هو الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين، ولذا جعلوا ذلك من أحكام الماهيّات، وهو يرجع في الحقيقة إلى أنّ الأصالة هي للماهيّة؛ إذاً، هذا التحليل مبنيّ على أصالة الماهيّة. ومن الواضح أنّه لا يمكن **لصدر المتألّهين** أن يتبنّى هذا الرأي، لأنَّه يتبنّى القولَ بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وطبقاً لرأيه هذا فإنّ كلَّ ماهيّةٍ هي مجرّد صورةٍ عن الواقع العيني، وهي تقبل الحمل عليه فقط، دون أن تكون هي نفس ذلك الواقع[3]، ولكن لمّا كان العقل عاجزاً عن الوصول إلى التفكيك بين الصورة وصاحب الصورة، يميل الإنسان بشكلٍ لا شعوريّ إلى القول بأصالة الماهيّة؛ أي يظنّ أنّ الماهيّة هي نفس الواقع العينيّ، وبهذا يعتبر أنَّ صفات الواقع وأحكامه هي للماهيَّة المذكورة، وبهذا يقع في فخِّ المغالطة. إذاً، بناء على أصالة الوجود لا بدَّ لنا من أن نتقدّم خطوةً إلى الأمام ونرجع الانطباق، الذي

---

(1) راجع أيضا، المصدر نفسه، ج 2، ص 189؛ **المشاعر**، ص 7؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسية**، ص 26 و56؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 71.

(2) وللمزيد حول انحفاظ ماهية الشيء في الذهن، انظر: **الأسفار**، ص 322. **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 297 و298؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 601.

(3) ثمّة إشكال في هذا المورد تعرّض له الأستاذ المطهري في كتبه وأجاب عنه، انظر: **تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 142 و143.

جعله الفلاسفة السابقون من أحكام الماهيّة المعلومة في الذهن بناءً منهم على أصالة الماهيّة، إلى الواقع الذي تنطبق عليه تلك الماهيّة بنحوٍ ذهنيّ، أي إلى واقع العلم (أي واقع K). إذاً لا بدّ من البحث عن منشأ الانطباق المذكور في نحو وجود العلم، وليس في الماهيَّة الذهنيَّة للمعلوم، ويسري هذا بشكلٍ عام إلى كافّة الأحكام التي تُنسب بناءً على أصالة الماهيّة، إلى الماهيَّة الذهنيّة للمعلوم، إذاً لا بدّ لنا من القيام بهذه الخطوة، وأعني من إرجاع هذه الأحكام، بناءً على أصالة الوجود، إلى واقع العلم؛ ومن ذلك تعريف العلم، نحو حصول أنواع الإدراك، مناط الجزئيّة ومناط الكليّة. وقد قام **صدر المتألّهين** بهذه الخطوة في المباحث المتعلّقة بالتشكيك. وسوف نتعرّض بالتوضيح لهذا الأمر تحت الرقم 5 ـ 4.

الخطوة الرابعة: هي إرجاع حقيقة الانطباق إلى هذا الاتّحاد والوحدة التشكيكيّة العينيّة بين الوجود الأفضل للماهيّة والوجود الخاصّ منها. وبحسب الاصطلاح، ففي السلسلة التشكيكيّة للوجود تنطبق كلُّ مرتبةٍ على المرتبة الأنقص منها؛ أي أنّ نحو الوجود الكامل يوجب الانطباق على الناقص. وهذا الانطباق وهذه الوحدة العينية، تتحقّق في الذهن بصورة تلك الوحدة وذلك الاتّحاد الماهويّ بين المراتب المذكورة، فكلُّ مرتبةٍ أكمل هي وجود خارجيّ أفضل لماهيّات المراتب الناقصة، وهي أيضاً بالمقايسة مع الوجود الخارجيّ الخاصّ الموجود أو المتصوّر لهذه الماهيّات وجودٌ ذهنيٌّ لها. إذاً، الماهيّة الواحدة تقبل الحمل على واقع K كما تقبل الحمل على واقع B ولكن بنحوٍ تكون K الوجود الذهنيّ لها وB الوجود العينيّ لها، ولذا كان واقع K أفضل من واقع B، لأنَّها منشأ آثار الماهيّة المذكورة وهي أكمل منها، وهي في السلسلة التشكيكيّة للوجود في مرتبةٍ فوق المرتبة B، بنحو يُمكننا القول بموجب هذه

الوحدة التشكيكيّة بين مراتب الوجود أنّ واقعيّة K، هي نفس واقعيّة B ولكنَّها بنحوٍ أكمل، أي أنّها تنطبق عليها[1].

من خلال ما تقدّم توضيحه يَظهر لنا أنَّ الانطباق هو بالحقيقة وبالذات من أوصاف الواقعيّات الخارجيّة، ويرجع إلى نحوِ الوجود والواقع المنطبِق عليه، والوحدة الماهويّة هي مجرد حاكٍ عن ذلك. وبناءً عليه، فحيث نرى إنساناً عالماً بواقعٍ ما (كواقع الشجرة) فعلمه إنَّما يتحقق لجهة أنَّ واقع العلم (بالشجرة) هو واقعٌ مجرّد، وهو في السلسلة التشكيكيّة للوجود في مرتبةٍ أعلى من واقع المعلوم، أي الشجرة المادّية، وهو لذلك ينطبق عليه. والأثر المترتِّب على هذا الانطباق في الذهن هو أنَّ هذه الصورة، وهي ماهيَّة الشجرة، تقبل الحمل على كلا الواقعين، ولذا كانا معاً وجوداً للشجرة، ولكن بنحو يكون الواقع الماديّ وجوداً عينيّاً خاصّاً لها، والواقعيّة المجرّدة هي الوجود العينيّ الأفضل لها، الذي إذا قسنا[illegible] إلى الوجود المادي المذكور، أو إلى الوجود المادي المتصور، كان وجوداً ذهنياً بالنسبة إليه.

تعريف العلم

ولا بدّ لنا من أن نبحث عما يوجبه الانطباق، المقوم للعلم الحصولي، من تعريف لهذا النوع من العلم. فقد تقدّم أنَّ الفلاسفة السابقين يرون في انطباق واقعيّةِ K على واقعيّةِ B والتي لها ماهيّة الشجر، أنه بمعنى صدق القضيّة التالية: (K شجرة في الذهن). أمَّا واقع K فهو نفس العلم بالواقعيّة التي لها ماهيّة الشجر، وباختصار هو العلم بالشجرة، إذاً يُمكننا، في القضيَّة المذكورة أعلاه، استبدال

(1) انظر: مجموعة آثار الأستاذ المطهري، ج 9، ص 314 إلى 324.

لفظ «العلم بالشجرة» K والقول: إنَّه بموجب الانطباق (العلم بالشجرة هو نفس الشجرة الذهنيّة) أو بعبارةٍ أوضح، (العلم بالشجرة هو نفس الشجرة الموجودة في الذهن). ومن الواضح أنَّ الشجرة لا خصوصيّة لها؛ فالعلم بالماء هو أيضاً نفس الماء الموجود في الذهن وهكذا. إذاً، وبشكلٍ عام، العلم بالشيء هو نفس ماهيّة الشيء في الذهن، وهذا هو نفس التعريف المشهور للعلم. وفي باب الوجود الذهنيّ يُطلق على الماهيَّة الموجودة في الذهن بحسب الاصطلاح تسمية «الصورة»، فيُقال:

«والمراد بالصورة عندهم هي ماهيّة الشيء موجودة بوجود آخر غير الخارج [أي موجودة بالوجود الذهنيّ، وبتعبيرٍ آخر هي ماهيّة الشيء في الذهن]»[1].

وبناءً عليه يُمكننا القول بأنّ العلم بالشيء هو نفس صورة الشيء أو نفس الصورة الحاصلة من الشيء (في النفس):

«إنّ العلم كما مرّ، عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء»[2].

وقد يتمّ حذف عبارة الشيء أحياناً، فيُقال: العلم هو الصورة الحاصلة في النفس. ومن الواضح أنَّ المراد من الصورة في التعبير الأخير بالضرورة هو صورة الشيء؛ أي ماهيَّته الموجودة في النفس بالوجود الذهنيّ، وهي الموجبة للوحدَة الماهويّة بين الذهن والعين وإلا فلا صورة أساساً. وبلحاظ هذا الأمر، يظهر أنَّ التعبير الأخير إنَّما يكون تاماً متى أضفنا إليه القيد المذكور فقلنا: العلم هو الصورة

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 110.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 268 «العلم بكلِّ ماهيّة تكون عين تلك الماهيّة وبكلِّ مقولةٍ عين تلك المقولة. فالعلم بالجوهر جوهر كما أنّ العلم بالأعراض أعراض» (**تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 569).

الحاصلة في النفس التي لها وحدة ماهويَّة مع المعلوم. وقد استخدم الفلاسفة مفردة (المطابقة) بدل استخدامهم لمفردة (الوحدة الماهويّة) فقالوا: العلم صورةٌ حاصلةٌ في النفس مطابقةٌ للمعلوم[1]، وقد يستبدلون العبارة المذكورة في بعض الأحيان بعبارةٍ أُخرى فيقولون: العلم الحصوليّ هو نفس حضور ماهيّة المعلوم لدى العالم، وذلك خلافاً للعلم الحضوري الذي هو حضور واقعِ المعلوم ووجوده لدى العالم:

«فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيّته، وهو العلم الحصوليّ، أو بوجوده، وهو العلم الحضوريّ».

وذلك لأنَّ المراد من الوجود في العبارة المذكورة هو نفس الوجود الخارجيّ الذي يكون منشأ للأثر؛ إذاً بقرينة المقابلة يكون المراد من حضور الماهيّة، وجودها لكن لا الوجود الخارجي الذي تترتَّب عليها فيه الآثار المتوقَّعة منها، وهذا هو معنى كونها موجودة بالوجود الذهنيّ، إذاً يكون التعبير التالي: «حضور المعلوم للعالم بماهيّته» مرادفاً للتعبير التالي: «حضور ماهيّة المعلوم في النفس بالوجود الذهنيّ، أو حصول صورة الشيء في النفس».

رأي صدر المتألّهين

هل يمكن **لصدر المتألّهين** أن يقتنع بهذا التعريف؟ وإذا كان الانطباق، بمعنى الوحدة الماهويَّة بين الذهن والعين، موجباً لتعريف العلم الحصوليّ بأنّه «حصول ماهيَّة المعلوم في الذهن، فهل يوجب الانطباق بمعنى الوحدة التشكيكيّة العينيّة بين الوجود الأفضل للماهيّة والوجود الخاصّ لها نفس هذا التعريف كذلك؟ لا نجد في مؤلّفات

---

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 110.

صدر المتألّهين أيَّ توضيحٍ في هذا المجال، ولكن على الرغم من ذلك يُمكننا، ومن خلال ملاحظة ما ذكرناه من أمورٍ، استنباط أن جوابه على هذا السؤال، هو بالنفي. فكما أنّه في الخطوة الأخيرة التي خطاها توصَّل إلى استبدال الوحدة الوجوديّة العينيّة بالوحدة الماهوية، فهنا أيضاً لا بدَّ له من أن يستبدِلَ التعريف المبتني على الوحدة الوجودية بالتعريف المبتني على الوحدة الماهوية.

إنّ الذي يبدو لنا هو أنَّ هذه الوحدة الوجوديَّة توجب تعريف العلم الحصوليّ بالتالي: «هو الوجود الأفضل للماهيَّة المعلومة»؛ أو بعبارة أدقّ، «هو نحو مثل هذا الوجود». وهذا التعريف، يتضمَّن أولاً، أن العلم الحصوليّ وكأيّ نوع آخر من العلم، هو وجود مجرّد أو نحوٌ من هذا الوجود؛ وثانياً، يدلّ هذا التعريف على كون العلم مغايراً للمعلوم، منطبقاً عليه وهو من خصوصيَّات العلم الحصوليّ.

أمَّا إشارة هذا التعريف إلى كون نحوِ وجود العلم أمراً مجرّداً، فيرجع إلى استفادة ذلك من التعبير عنه بالوجود الأفضل للماهيّة وهو ينحصر بالوجود المجرّد، لا الماديّ، لأنَّ العالم المادّي في النظام التشكيكيّ وجود أنزل في عالم المُمكنات، ولا وجود لعالم أنزل منه أو أنقص حتَّى تكون الواقعيّات المادّية وجوداً أفضل لماهيّاته، فالوجود المادّي هو فقط الوجود الخاصّ لماهيّته، ومن غير المُمكن أن يكون وجوداً أفضل للماهيّة. وبناء عليه فالوجود الأفضل للماهيّة هو بالضرورة الوجود المجرّد، وهو بالضرورة العلم.

أمّا دلالة هذا التعريف على مغايرةِ العلم للمعلوم وانطباقه عليه، فيعود إلى أنَّ التعبير «بالوجود الأفضل للماهيّة المعلومة» يدلُّ على الوجود المجرّد من حيث انطباقه على الوجود المغاير له واتحاده معه في العين، وبعبارةٍ أُخرى، يدلُّ على الوجود المجرّد من حيث كونه مناطاً لانكشاف الغير، لا من حيث كونه مناطاً لانكشاف نفسه، لأن

المراد من «ماهيّة A» في الفلسفة دائماً هو الماهيّة التي يكون واقع A هو الوجود الخارجي الخاصّ بها لا غير، وعليه ففي التعريف المبحوث عنه يكون المراد من الماهية المعلومة هو بالدقّة الماهيّة التي يكون الواقع المعلوم وجوداً خارجيّاً خاصّاً لها، لا الوجود الذهنيّ أو الأفضل منه. وبناء عليه تدلُّ مفردة «معلوم» على الواقع الموجود أو المتصوَّر المغاير للوجود الأفضل المذكور، أي على معلومٍ مغايرٍ للعلم هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن مفردة «أفضل» تدلُّ على انطباق العلم على المعلوم المذكور، ولذا كان التعبير بالوجود الأفضل للماهيَّة المعلومة يحمل دلالة على الوجود المجرّد من حيث انطباقه على وجودٍ مغايرٍ لنفسه، وهو ليس سوى العلم الحصوليّ.

والنتيجة هي أنَّ التعريف التالي: «العلم هو الوجود الأفضل للماهيّة المعلومة أو نحو مثل هذا الوجود» ينطبق فقط على العلم الحصوليّ، وهو في الوقت نفسه تعريفٌ ينسجم مع الوحدة العينيّة الوجوديّة التي هي مقتضى الأصالة والتشكيك في الوجود، لا مع الوحدة الماهويّة، التي هي مقتضى القول بأصالة الماهيّة.

أنواع الإدراك

وفي أي حال لا بد لنا الآن من التعرّض لأنواع الإدراك والفلاسفة يفترضون أنَّ هناك أنواعاً للعلم الحصوليّ. وأغالب الفلاسفة السابقين على **صدر المتألّهين** يعتقدون أنَّ أنواع العلم الحصوليّ أربعة: الحسيّ، الخياليّ، الوهميّ والعقليّ[1].

---

(1) انظر: **الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ص 322 إلى 327. ابن سينا، **المبدأ**=

الإدراك الحسيّ

يُطلق على إدراك الإنسان للأشياء الماديّة عندما تقع في دائرة حواسه تسميَة الإدراك الحسيّ. وفي هذا الإدراك يكون إدراكاً لصورة الموجود في المادّة مع عوارضه مجتمعة في محلٍ واحد، سواء كانت تلك العوارض التي يُدركها الحسّ بلا واسطة كاللون والرائحة والطعم والصوت والحرارة وغيرها، أو تلك العوارض التي يُدركها الحسّ من خلال العوارض المذكورة ومقارناً لها كالشكل والحجم والعدد والوضع والمكان والزمان وغير ذلك. وتوضيح ذلك أنَّ الشيء المحسوس الحامل للعوارض المذكورة يجعل الأعضاء تنفعلُ عن طريق اتصاله بها (أو تماسه معها) بواسطة أمرٍ كالنور أو الهواء أو دون واسطة؛ أي أنّها توجِدُ في العضو الحسيّ كيفيّة مناسبةً لذلك العضو ومشابهةً للكيفيّة الموجودة فيه: ففي الخلايا البصريّة، توجِدُ لوناً مشابهاً للونها؛ وفي الخلايا اللمسيّة توجِدُ حرارةً مشابهةً للحرارة الموجودة فيها وهكذا[1]، بنحو تنعدم الكيفيّة المذكورة مع

= **والمعاد**، (طهران، دانشگاه طهران، 1363)، ص 102 و103. ابن سينا، رسائل، (قم، بيدار)، **رسالة عيون الحكمة**، ص 55 و56. ابن سينا، دانشنامه علائي (طهران، دهخدا، 53)، في ثلاث مجلدات، ج 2، الطبيعيات، ص 102 إلى 107. ابن سينا، رسالة نفس، (همدان، دانشگاه بوعلي سينا)، الطبعة الثانية، ص 27 إلى 29)؛ **التحصيل**، ص 745 و742؛ **الأسفار**، ج 3، ص 360 و361؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 250 و251 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 208 و209؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 131؛ **مفاتيح الغيب**، ص 262 و524؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 74 و115؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 307 و308؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 612 و613؛ **تفسير القرآن الكريم**، ج 2، ص 897.

(1) «إنّ الحاسّ في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل إذا كان الإحساس هو قبول [الحاس] صورة الشيء مجرّدة عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ. فالمبصر هو مثل=

قطع اتّصال الشيء المحسوس بالعضو المذكور. ثمَّ إنَّ النفس ومن خلال القوّة الحسيّة المنطبعة في العضو الحسيّ تتلقّى الكيفيّة الموجودة وعوارضها المقارنة لها، وهي بهذا التلقّي تُدرك بالحسّ الكيفيّة المذكورة وعوارضها المقارنة لها؛ وبعبارةٍ أُخرى، تدرك الكيفيّة الموجودة في العضو الحسيّ والعوارض المقارنة لها بلا واسطةٍ، أي أنّها من المدرَك ـ بالفتح ـ والمحسوس بالذات، وأمَّا الكيفيّة والعوارض الموجودة في الشيء المحسوس فهي مدرَكة (بالفتح) بواسطةٍ، فهو من المدرَك ـ بالفتح ـ والمحسوس بالعرَض[1]. وبهذا يظهر أنّ النفس تحسّ باللون الخاصّ والشكل الخاصّ والحجم الخاصّ والمكان الخاصّ للوردة الحاضرة لدى الحواس بالقوّة البصريّة الخاصّة، ورائحتها الخاصّة بالقوّة الشامّة، وطعمها الخاصّ بالقوة الذائقة، وحرارتها الخاصّة ولطافتها الخاصّة بالقوّة اللامسة. وبعد ذلك تقوم النفس وفي الحسِّ المُشترك بجعلها جميعاً بمنزلة عوارض لصورةٍ واحدةٍ، وبعبارةٍ أُخرى هي بمنزلة عوارض ماهيّة جوهرٍ خاصٍ يُطلق عليه اسم (الورد)، فتنضمُّ إلى بعضها لتُدركها في آنٍ واحد. ومن الواضح أنَّ نتيجة هذا النحو من الإدراك هو تحقق ماهية الجوهر الخاص في دائرة الحواس مع

= المبصر بالقوّة وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك» (**الشفاء، الطبيعيات**، ج 2، كتاب النفس، ص 53).

(1) يتعرّض ابن سينا لذلك فيقول: (والمحسوس الأوّل بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحسّ وإيّاه يدرك ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجي، كان معناه غير معنى: أحسست في النفس، فإنّ معنى: أحسست الشيء الخارجي، أن صورته تمثّلت في حسي ومعنى أحسست في النفس، أن الصورة نفسها تمثّلت في حسي). (**الشفاء، الطبيعيات**، ج 2، كتاب النفس، ص 53) ويشرح بهمنيار كلام ابن سينا بالتالي: (المدرَك ـ بالفتح ـ بالحقيقة وبالذات هو الأثر الحاصل في النفس وأمّا الشيء الذي ذلك أثره، فإنّه يدرك بالعرَض)، (**التحصيل**، ص 745).

عوارضه الخاصة به[1]، وهذا يقع عند الاتصال بالمادّة بنحو يكون قطع هذا الاتصال بالمادّة موجباً لانعدام الماهيّة المذكورة؛ وبعبارة أخرى، في هذا النحو من الإدراك يكون المدرَك ـ بالفتح ـ بالذات، والذي هو نفس ماهية الجوهر المادي، حاضراً لدى النفس حين ارتباط الحواس بالمادّة هذا أولاً؛ وثانياً، تكون ماهية الجوهر المادي مدرَكة (بالفتح) مع عوارضها الماديّة الخاصّة، وثالثاً، لمّا كان إدراكها مقارناً لإدراك عوارضها المذكورة كانت أمراً جزئيّاً؛ أي لا يُمكننا أن نجعل من هذا الإدراك إدراكاً لأيّ جوهرٍ مادّي له هذه الماهيّة، وبعبارةٍ أبسط، لا يقبل هذا المدرَك ـ بالفتح ـ المذكور الانطباق على أيّ جوهرٍ مادي آخر له نفس هذه الماهيّة.

فالاختلاف بين ماهيّة الوردة عند اتّصالها بواقع الوردة مع عوارضها المادّية والتي تكون حاضرة لدى النفس بنحوٍ جزئيّ وبين الصورة الماديّة للوردة، أو باختصار اختلاف الصورة الحسيّة للوردة مع الصورة الماديّة لها (والتي هي ملاك صدق ماهيّة الوردة على الواقع الخارجيّ، والتي هي، طبقاً للفلاسفة القائلين بأصالة الماهيّة، نفس الماهيّة الخارجيّة للوردة) هو فقط في أنَّ الصورة المادّية حالّة في المادّة، في حال أنَّ الصورة الحسيّة مشروطة فقط باتّصال الحواس بالمادّة، لا بحلولها في المادّة. إذا يُمكننا القول بأنَّ الصورة الحسيّة ـ أو الماهيّة المذكورة ـ هي نفس الصورة الخارجيّة للوردة،

---

(1) يرى ابن سينا وسائر الفلاسفة أنَّ الجوهر لا يُمكن إدراكه بالحواس، وعلى الرغم من ذلك فإنّهم عند توضيحهم لأنواع الإدراك عن طريق التجريد يتحدّثون بنحوٍ يظهر منه أنّ تلك الحقيقة الجوهريّة للشيء والتي يشعر بها الحس ابتداءا مع العوارض هي التي تصل إلى مرحلة الخيال وفي النهاية يتمُّ إدراكها بنحو صورة الماهيّة الكليّة في العقل، والأمثلة التي تعرّضوا لها صريحة في ذلك.

وبعبارةٍ أُخرى، هي نفس الماهيّة الخارجيّة للوردة، المجرّدة عن المادّة شيئاً ما. وطبقاً لمقولة **ابن سينا**، فإن إدراك المادّيات مستلزمٌ لمرتبةٍ من التجريد عن المادّة. وهو إمّا أن يكون مرتبةً نازلةً وهي التي تشتمل على تجريدٍ ناقصٍ ومحدودٍ، أو أن يكون مرتبةً عاليةً وهي التي تشتمل على التجريد التامّ والكامل، أو أن يكون مرتبةً متوسّطةً وهي التي تشتمل على التجريد المتوسّط.

«كلُّ إدراكٍ أخذ صورة المدرَك [أي ماهيّته] بنحوٍ من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادّي فهو أخذ صورته مجرّدة عن المادّة تجريداً ما، إلا أنّ أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة... فتارة يكون النزع عن المادّة نزعاً مع تلك العلائق [أي مع العوارض المادّية] كلّها أو بعضها [وهو النزع الناقص أو المتوسّط] وتارةً يكون النزع كاملاً وذلك بأن يُجرّد المعنى عن المادّة وعن اللواحق التي له من جهة المادّة»[1].

ففي الإدراك الحسي ـ في الجملة ـ تقوم القوى الحسيّة بتجريد صورةِ الشيء المادّي الخارجيّ وماهيته في مرتبةٍ أنزَل، بالحدّ الذي لا تكون فيه الماهيَّة المدرَكة (بالفتح) حالّة في المادّة. ولذا، فعلى الرغم من هذا التجريد، يبقى حضور الماهيَّة المذكورة لدى النفس مشروطاً بارتباط الأعضاء الحسّية بالمادّة الخارجيّة، مقترنة مع العوارض المادّية الخاصّة بنحوٍ يكون المدرَك (بالذات) مدركاً بنحو جزئي:

(فالحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق [أي مع العوارض المادّية] ومع وقوع نسبةٍ بينها وبين المادّة، إذا زالت تلك النسبة، بطل ذلك الأخذ... [أي] يحتاج إلى وجود المادّة في أن

---

(1) **الشفاء، الطبيعيات**، ج 3، كتاب النفس، ص 50.

تكون تلك الصورة موجودة... فالحس لم يجرّدها عن المادّة تجريداً تامّاً ولا جرّدها عن لواحق المادّة)[1].

وإنّما يُطلق على عوارض المحسوس تسمية (عوارض المادّي) أو طبقاً لتعبير **ابن سينا** (لواحق الماديّ)؛ لأنّ ماهيّة الجوهر المادّي بما هي هي لا تستلزم مثل هذه العوارض؛ فالإنسان مثلاً على الرغم من كونه موجوداً في الخارج بنحو الكثرة، وبالرغم من أنّ ماهيّة الإنسان، في أيّ فردٍ، في أيّ زمانٍ خاصٍ، تقترن بلونٍ خاصٍ، وشكلٍ خاصٍ، وحرارةٍ خاصّةٍ، وحجمٍ خاصّ، ومكانٍ خاصّ، ووضعٍ خاصّ وإضافاتٍ خاصّة، فلا يقتضي الإنسان بما هو إنسان الكثرة، ولا المتى الخاصّ، ولا الكيفيّات الخاصّة، ولا الكميّات الخاصّة، ولا لأين الخاصّ، ولا الوضع الخاصّ، ولا الإضافات الخاصّة، فهذه العوارض، طبقاً للاصطلاح، هي عوارض غريبة بالقياس إلى ماهيّة الجوهر، والمقارَنة مع المادّة توجب المقارنة مع هذه العوارض. ولذا يُطلق على هذه العوارض تسمية «العوارض المادّية» أو «لواحق المادّة»:

«إنّ الصورة الماديّة تعرض لها بسبب المادّة أحوال وأمور [كقدْرٍ من الكيف والكمّ والوضع والأين وغيرها] ليست هي لها بذاتها [أي] من جهة ما هي تلك الصورة ... وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 50 و51.

الإدراك الخياليّ

بعد تحقّق الإدراك الحسّي وبعد وجود ماهيّة الجوهر بأدنى مراتب التجريد في النفس بنحو جزئيّ حسّي، فإنَّ هذه الماهيّة توجد في النفس مجدداً في مرتبةٍ أعلى من التجريد السابق: مرتبةٍ من التجريد لا يكون حضور الماهية بموجبها لدى النفس مشروطاً بحضور الشيء المادّي في دائرة الحواس، بل مع قطع النظر عن الارتباط بالمادّة فإنّ الماهية محفوظةٌ في محلّها. وهذا النحو من الحضور للماهيّة عند النفس يُطلق عليه «الإدراك الخياليّ» والماهيّة التي تكون مجرّدةً بهذا النحو يُطلق عليها «الصورة الخياليّة». إذاً، الإدراك الخياليّ للماهيّة يترتّب على الإدراك الحسيّ وعند غيبته تتحقّق الصورة المادّية أيضاً:

«أمّا الخيال والتخيّل، فإنّه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشدّ. وذلك لأنّه يأخذها عن المادّة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّتها، لأنّ المادّة وإن غابت عن الحسّ أو بطُلَت فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال»[1].

وكما قلنا فإنّ الصورة الخياليَّة تفترق عن الصورة الحسيّة من هذه الجهة فقط، أي من جهة أنَّ وجودها في النفس غير مشروطٍ بحضور الصورة المادّية، ولكنّها من سائر الجهات مشابهةٌ للصورة الحسيّة. وبناءً عليه فالمدرَك ـ بالفتح ـ بالذات في الإدراك الخيالي أو الصورة الخياليّة، التي هي نفس ماهيّة الجوهر المادّي، يدرك مع عوارضه المادّية، بما أنَّه يدرك بشكلٍ مقارن للعوارض المذكورة فهو جزئي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 51.

«أمّا الخيال، فإنّه قد جرّدها عن المادَّة تجريداً تامّا ولكن لم يجرّدها البتة عن لواحق المادّة، لأنّ الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير هذا وتكييف ما، ووضع ما، وليس يُمكن في الخيال البتة أن تتخيَّل صورة هي بحال يُمكن أن يشرك فيها جميع أشخاص ذلك النوع»[1].

الإدراك الوهميّ

ويُراد من الإدراك الوهميّ إدراك الصفات غير المحسوسة في الأشياء المادّية المحسوسة، كأن يدرك المرء صداقة الآخرين له أو عدواتهم له أو لغيره وكذلك إدراك الخير والشرّ وأمثال ذلك. وهذا النوع من الصفات يُطلق عليه تسمية (المعاني). فالمراد إذاً من المعاني هو تلك الصفات والعوارض التي، وإن كانت ذاتاً غير مادّية ولا محسوسة، ولكنّنا نجدها في الأمور المحسوسة والمادّية. فإدراك الغنم عداوتها للذئب عندما تراه هو من الإدراك الوهميّ. ومن الواضح أنَّ المدرَك ـ بالفتح ـ هو من المعاني وليس من الأمور المادّية، ووجوده في النفس غير مشروطٍ لا بحضور المادّة في دائرة الحواسّ ولا باقترانه بإدراك العوارض المادّية، ولكنّه في الوقت نفسه جزئيّ، لأنّه لا يقبل الانطباق على المعاني التي تكون من نوعه. وينتج عن ذلك أنّ المدرَك الوهميّ، على الرغم من كونه جزئيّاً، فقد تمّ تجريده عن المدرَك الحسيّ والخياليّ:

«أمّا الوهم، قد يتعدّى قليلاً هذه المرتبة في التجريد [أي قد يتعدّى في التجريد عن مرتبة الخيال]»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 51 و52.

(2) المصدر نفسه، ص 52.

الإدراك العقلي

المدرَك - بالفتح - بالذات أو الصورة العقليّة في الإدراك العقليّ هو نفس تلك الماهيّة الصِرف، سواء أكانت تلك الماهيّة في الأساس ماهيّة الجوهر المجرّد أو ماهيّة الجوهر المادّية أو ماهيّة العرَض التي كانت مُدرَكة (بالفتح) مسبَقاً بصورة جزئيّة حسيّة وخياليّة. والإدراك العقليّ هو من أعلى مراتب التجريد، لأنّ حضوره في النفس غيرُ مشروطٍ بحضور المادّة في دائرة الحواس، ولا مقترن بإدراك الأمور المغايرة لها، وليس جزئيّاً، بل هذا النحو من الإدراك إدراك لكل ما له هذه الماهيّة المذكورة؛ أي المُشترك بين الأشياء المذكورة، وبعبارةٍ أبسط، للصورة أو الماهية العقلية القابلة للانطباق على كل موجود له هذه الماهية - يعني الكلي

«أمّا [العقل، وهو] القوة التي تكون الصورة المُثبتة فيها إمّا صوَر موجوداتٍ ليست بماديّة أصلا... أو صوَر موجوداتٍ ماديّة ولكن مبرَّأة عن علائق المادّة من كلِّ وجهٍ، فبيّن أنّها تُدرِك الصور بأن تأخذها مجرّداً عن المادّة من كلِّ وجهٍ... مثل الإنسان الذي يُقال على كثيرين... وتفرزه عن كلِّ كمٍ وكيفٍ وأينٍ ووضعٍ مادّي»[1].

وخلاصة هذا النظريّة المذكورة أعلاه تتمثّل بأمرين:

1 - أنَّ للإنسان أربعة أنواع من الإدراك الحصوليّ: الحسيّ، الخياليّ، الوهميّ والعقليّ - أو الإحساس والتخيّل والتوهّم والتعقّل - والعقليّ أفضل من الخياليّ والخياليّ أفضل من الحسيّ:

---

(1) المصدر نفسه، ص 52 و53.

«واعلم أنَّ أنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل»[1].

2 ـ أنَّ حصول أيّ نوعٍ من الإدراك هو نتيجة درجةٍ من التجريد عن المادّة ولواحقها، وكلّما كان التجريد أكثر، تحقّق لدى الإنسان نوعٌ من الإدراك أفضل، بنحوٍ يمكن أن تكون ماهيَّة واحدةٌ حسية بدرجة من التجريد وخالية وبدرجةٍ أزيد من التجريد، وعقلية بالتجريد الكامل:

«لكلِّ إدراكٍ ضربٌ من التجريد وإنّ تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات»[2].

رأي صدر المتألّهين

يرفض **صدر المتألّهين** في الجملة كلا هذين الأمرين في هذه النظريّة. ففي الأمر الأوّل يُنكر الإدراك الوهميّ، وفي الأمر الثاني، المعروف بنظريَّة التقشير، لديه تفسيرٌ آخر للتجريد. ولمّا كان تفسيره ذاك مبنيٌّ على نظريته في أنَّ المعلوم بالذات في العلم الحصوليّ واقعيَّة العلم لا ماهيَّة المعلوم، فسوف نقوم ببيان تلك النظريّة وتوضيحها في مرحلة لاحقةٍ وبشكل مستقلّ تحت عنوان «تجريد ماهية المعلوم أو ارتقاء واقع العلم» ضمن النقطة 2 ـ 9، ونتعرَّض هنا لرأي صدر المتألّهين المتعلّق بالإدراك الوهميّ.

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 360.

(2) **الأسفار**، ج 9، ص 99.

نفي الإدراك الوهميّ

بالرغم من أن **ملا صدرا** لم يرفض في بعض الموارد[1] الإدراك الدهمي فإنه في محصلة نظره انتهى إلى الوهمي ليس نوعاً من الإدراك في قبال الحسي والخيالي؛ وبعبارةٍ أوضح، ليست الصورة الوهميَّة نوعاً آخر من الصور الإدراكيّة تقع في مقابل الصورة الحسيّة والخياليّة والعقليّة. بل هي نفس الصورة العقليّة، لكن الصورة العقليّة المُضافة إلى الصورة الجزئيّة، لا الصورة العقليّة المُطلَقة؛ فمفهوم المحبّة مثلا هو مفهوم عقليّ كليّ وتصوّر كلٍّ واحد منا لأمهاتنا صورة خياليّة جزئيّة، ويُنتِج من ذلك أنّ مفهوم (محبّة أمّي لي) هو نوع آخر من الصور، ويعبّر عنه بالوهميّ. وهو لا يعدو كونه تركيباً من المفهومين المذكورين، ولذا لا بدّ لنا من القول بأنّ الإدراك له أنواع ثلاثة: الحسيّ، الخياليّ والعقليّ:

«واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ والعقليّ ليس بالذات، بل بأمرٍ خارجٍ عنه وهو الإضافة إلى الجزئيّ وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواعٍ، كما أنّ العوالم ثلاثة؛ والوهم كأنّه عقل ساقطٌ عن مرتبته»[2].

نعم، هذا لا يعني أنّ كلّ صورةٍ عقليّة تُضاف إلى الصورة

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 2، ص 414 و415؛ **مفاتيح الغيب**، ص 507؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 201.

(2) انظر: المصدر نفسه؛ ص 361 و362 وانظر: **الأسفار**، ج 8، ص 215 إلى 218 و239 و240. المصدر نفسه، ج 9، ص 85؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 397 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 339؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 456، 469 و513؛ **شرح أصول الكافي**، ص 263.

الجزئيّة هي صورة وهميّة، بل الصوَر العقليّة للمعاني إذا أُضيفت إلى الصورة الجزئيّة كانت وهميّة، كمفهوم المحبّة. وبلحاظ هذا الاختلاف في الرأي فإن حاصل ما ذكرناه في أنواع الإدراك يتلخّص في العبارة التالية:

«فبالحقيقة الإدراك ثلاثةُ أنواع: [إحساس وتخيّل وتعقّل...] فالصورة المحسوسة منتَزعة من المادّة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادّة والصورة الخياليّة منتَزعة نزعاً متوسّطاً... والصورة العقليّة منتَزعة نزعاً تاماً. هذا إذا كانت الصورة مأخوذة عن المواد، وأمّا ما كان بذاته عقلا، فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد من هذه التجريدات»[1].

نعم لا بدَّ من التذكير هنا بأنّ الحاج **ملا هادي السبزواري**[2] يخالف **صدر المتألهين** الرأي في هذه النظريّة تماماً، وأمَّا العلامة **الطباطبائي** فيُخالفه الرأي في الجملة[3].

1 ـ 9 ـ المعلوم بالذات: واقعيّة العلم أو ماهيّة المعلوم؟

المراد من المعلوم بالذات الشيء المعلوم بلا واسطةٍ، والمراد من المعلوم بالعرض ـ في المقابل ـ الشيءُ المعلوم بواسطة شيءٍ آخر. والمراد من الواسطة ما يكون العلم بها موجباً للعلم بالشيء

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 362.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 361؛ تعليقة السبزواري، المصدر نفسه، ج 8، ص 216 و217، تعليقة السبزواري، المصدر نفسه، ج 9، ص 85، تعليقة السبزواري؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 797.

(3) انظر: **الأسفار** ج 3، ص 362 و517، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 217، تعليقة العلامة الطباطبائي.

الآخر. وبناء عليه يكون المعلوم بالذات هو الشيء الذي يكون بنفسه معلوماً، والمراد من المعلوم بالعرَض هو الشيء المعلوم بواسطةِ العلم بشيء آخر:

«إنّ الذي يُطلق عليه اسم «المعلوم» قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجود لمُدرِكه... ويُقال له «المعلوم بالذات»؛ وثانيهما، هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرِكه ... وهو «المعلوم بالعرض»»[1].

سؤال

لا شكّ في أنّه في علم الإنسان بالأشياء تكون واقعية الخارجية للشيء والتي رمزنا إليها سابقاً برمز B، معلومة بالعَرَض؛ حيث لا يُمكن أن تكون معلومة دون توسّط الصورة الذهنيّة الجزئيّة أو الكليّة. ولكن ما هو حكم نفس الصورة الذهنيّة، أي ماهيّة المعلوم في الذهن؟ فهل هي من المعلوم بالذات أو من المعلوم بالعرَض؟

جواب السابقين

يرى السابقون أنّ الصورة الذهنيّة هي المعلوم بالذات، لأنّ العلم بالصورة الذهنيّة لو توقّف على صورةٍ أُخرى، لنقلنا الكلام إلى تلك الصورة، وبذلك يلزم التسلسل في الصور الذهنيّة[2] وهو

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 151.

(2) «من أدرك صورة ذهنيّة إنّما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورةٍ أُخرى وإلا لذهب الأمر إلى لا نهاية»، (**المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 134)، انظر أيضاً: **الأسفار**، ج 9، ص 72.

محال، بل يؤدّي إلى نفي العلم الحصوليّ. إذاً الصورة الذهنيّة للشيء معلومة بنفسها من غير واسطة؛ أي هي المعلوم بالذات وواقعها الخارجي معلوم بالعرَض:

«المعلوم بالذات في العلم الحصوليّ الصوَري نفس الصورة الحاصلة وما خرج عن التصوّر، من وجود الأمر المطابق لها فهو المعلوم بالعرَض»[1].

جواب صدر المتألّهين

يرى **صدر المتألّهين** أنَّ الصورة الذهنيّة هي أيضاً من المعلوم بالعرَض، فهي معلومة بتوسّطِ أمرٍ آخر، ولكن هذه الواسطة ليست صورةً أُخرى حتَّى يلزم من ذلك التسلسل، بل هي نفس العلم: فواقع العلم معلومٌ بنفسه وبلا واسطةٍ؛ أي هو المعلوم بالذات، والصورة الذهنيَّة المعلومة هي المعلوم بواسطة واقعِ العلم، فهي من المعلوم بالعرَض، كالواقع الخارجيّ المعلوم فإنّه معلوم بالعرَض:

(1) **مفاتيح الغيب**، ص 109 الكلام الذي نقلناه في المتن عن صدر المتألّهين هو في الحقيقة من كلام له طبقاً للمشرب المشهور والمعروف لدى الفلاسفة، وعلى أساسه يكون المعلوم بالذات هو الماهية الذهنية المعلومة، لا الواقع الخارجيّ. ومتى وقع التعبير بـ (الصورة) في كلام صدر المتألهين في باب العلم فإن المراد منه في بعض الموارد وجود العلم في مقابل الماهية الذهنية المعلومة، كما أنّ المراد منه في بعض الموارد الأخرى الماهية الذهنيّة للمعلوم وذلك مقابل الواقع الخارجي المعلوم. والمراد منه في الكلام المذكور في المتن بقرينة مقابلته مع الوجود الخارجيّ المعلوم معنى الماهيّة الذهنيّة المعلومة والذي ينطبق على كلام الفلاسفة السابقين عليه. ومن هذه الموارد قوله: «إنّ المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلميّة لا ما خرج عن التصور» (**الأسفار**، ج 7، ص 177).

«إنّ العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرَض»[1].

إشارة إلى الاستدلال

يَستدلُّ **صدر المتألّهين** على دعواه هذه بأصالة الوجود واعتباريَّة الماهيَّة. وذلك لأنّ تحقّق العلم الحصوليّ في النفس مستلزمٌ لثلاثة أمور:

1 ـ واقع العلم.

2 ـ ماهية المعلوم، الموجود من خلال واقع العلم بنحو ذهني، أو طبقاً للاصطلاح هو الموجود في ظلٍّ هذه الواقعيَّة لا معها؛

---

(1) الأسفار، ج 6، ص 324 يذكر في هذا المجال أيضاً التالي: «التغاير بين الإدراك والمدرك به كالتغاير بين الوجود والماهية. فكما أنّ الموجود بالذات من كل شيء هو وجوده والماهية موجودة بالوجود لا بوجود الوجود، فكذا المدرَك والمعلوم بالذّات هو العلم والإدراك، أعني الصورة [أي الواقعية] الحاضرة [عند المدرك ـ بالكسر ـ وهي واقعيّة العلم لا الماهيّة المدرَكة ـ بالفتح ـ] والماهيّة المدرَكة ـ بالفتح ـ [وهي ماهية المعلوم] مدركة بنفس تلك الصورة العلمية [أي بنفس واقعية العلم]». (**الرسائل**، ص 124 و125)، فبقرينة أنّ الصورة في هذه العبارة جعلت مقابل (الماهية المدركة ـ بالفتح ـ) وهي نفس ماهية المعلوم، نصل إلى أن المقصود من الصورة الحاضرة أو العلمية ليس هو ماهية المعلوم، بل نفس وجود العلم، أي العلم هو المعلوم بالذات وماهية المعلوم معلوم بالعرض. وبناء عليه يمكن الحدس بأنّه في الموارد الأخرى التي يذكر فيها صدر المتألهين أن الصورة الإدراكية هي المعلوم بالذات، فمراده من الصورة الإدراكية واقع ووجود العلم لا ماهيّة المعلوم. ومن ذلك قوله: إنّ العلم هو صورة الشيء مجرّدة عن مادّة، نسبته إلى المعلوم به [أي إلى ماهية المعلوم] نسبة الوجود إلى الماهيّة الموجودة به. (**شرح أصول الكافي**، ص 389). وكذلك **رحيق مختوم**، ج 4، ص 89 و99، 163، 164، 175 إلى 177 و325 و326.

3 ـ ماهيَّة العلم، أو بعبارةٍ أُخرى الماهيّة المقارنة للعلم، والموجودة مع واقع العلم المذكور بنحو خارجيّ. ومن الواضح أنّه بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فإنّ ما هو الأصيل وما هو الموجود بنحو الحقيقة ويمكن للنفس أن تناله هو نفس واقع العلم، لا ماهيّة من الماهيّات، سواء أكانت تلك الماهيّة هي ماهيّة المعلوم الموجودة بنحو ذهنيّ في ظلّ واقع العلم، أو كانت ماهيّة العلم الموجودة في النفس بنحو خارجي ضمن واقع العلم. إذاً ماهيَّة المعلوم في الذهن هي أيضاً أمرٌ اعتباريّ وليست موجودةً في النفس على نحو الحقيقة ولا هي في الحقيقة مما يلتقط أو يقبل الحضور. وبناءً عليه، فواقع العلم لمّا كان حاضراً في النفس ومعلوماً بالعلم الحضوريّ، فهو كأيّ علمٍ حضوريّ معلوم بنفسه وبلا واسطة؛ أي هو المعلوم بالذات، وماهيّة المعلوم، التي تعلم بواسطة حضور واقعية العلم عند النفس هي المعلوم بالعرَض.

إشكال وجواب

قد يقال: إنّ البحث عن أنّ الماهيّة معلومة بلا واسطة أو مع الواسطة يتوقّف على إثبات جواز كون الماهيّة معلومةً بالحقيقة لا مجازا. فهل يمكن أن تكون الماهيّة معلومةً حقيقةً؟ أو أنّها بناء على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة لا توجد الماهيّة أساساً إلا على نحو المجاز؟ والجواب بالإيجاب، فعلى الرغم من كون الماهيّة أمراً اعتباريّاً إلا أنّه يصحُّ أن تكون معلومة حقيقةً، ولكن ليس بلا واسطة، بل بواسطة العلم بواقعية العلم؛ وبعبارةٍ أُخرى، لا تنافي بين كون الماهيّة أمراً اعتباريّاً وكونها معلومة بنحو الحقيقة، بل ذلك يَتنافى مع كونها معلومةً بلا واسطة فقط.

لم يقل **صدر المتألهين** شيئاً في هذا الصدد، ولكن لعلّ بإمكاننا، ومن خلال الرجوع مجدَّداً إلى رأيه حول مسألة الانطباق، أن نصل لما يشكّل بياناً وتوضيحاً لرأيه في هذا الأمر. فقد ذكرنا أنّ انطباق العلم على المعلوم عينيّ، بمعنى أنَّ واقعيّة العلم هي نفس واقعيّة المعلوم بنحو أكمل. وبحكم هذا الاتّحاد فعندما يتحقَّق واقع العلم في النفس وتناله النفس وتُدركه بشكلٍ حضوريّ، فهي في الحقيقة قد نالت المعلوم بنحوٍ ما. إذاً، الوصول إلى واقعية العلم هو نفس الوصول إلى وجود المعلوم وانكشافه، ولكن ليس من خلال الوصول إلى شخص وجود المعلوم المغاير لواقع العلم والخارج عن دائرة إحاطة النفس به، أو ارتباطه بها، بل هو الوصول إلى وجود المعلوم ضمن وجود أكمل وأفضل مثل واقعية العلم. ولكن ذكرنا سابقاً أنَّ وجود الناقص ضمن الوجود الكامل أو ضمن الوجود الأفضل لا يكون بحدّه الوجوديّ وبآثاره الخاصّة، بل بدون ذلك الحد وبنحوٍ لا تترتّب عليه تلك الآثار؛ أي يناله بصورة ماهيّةٍ ذهنيّةٍ. إذاً، الوصول إلى وجودٍ أفضل كالعلم هو بحكم ظهور ماهيّة المعلوم؛ بل هو عين ذلك. أي أنّ الإدراك الحضوريّ لواقع العلم هو عين ظهور ماهيّة المعلوم للنفس، والذي هو عبارة عن إدراك الماهيّة. وبناء عليه فإنّ بين وجود العلم وبين الماهيّة الذهنيّة للمعلوم اتّحاد؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ ما هو موجود حقيقة في النفس ويُمكن للنفس أن تناله هو وجود العلم، ولكنَّ أثر هذا الواقع ليس شيئاً سوى ظهور ماهيّة المعلوم للنفس:

«فإذن وجوداتها العقليّة [أي وجود الصور العقليّة] ليست إلا ظهورات الأشياء عند العقل أو النفس»[1].

---

(1) **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 72.

من هنا، وعلى الرغم من أنَّ نفس ماهيَّة المعلوم مدرَكة (بالفتح) ضمن وجود العلم وبتوسّطه، ولكن تقع الغفلة عن أنَّ ما نصل إليه بلا واسطةٍ هو واقع العلم، ونواجه ماهيّة المعلوم، فنتوهم أنّه المعلوم بالذات، ونُسري بشكلٍ خاطئ أحكام وجود العلم على الماهيّة الذهنيّة للمعلوم.

إرجاع أحكام صورة المعلوم إلى وجود العلم

وعلى أي حال، فإنّ كون واقع العلم معلوماً بالذات وكون ماهيّة المعلوم معلوماً بالعرَض هو من نتائج القول بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهي تؤدي في باب العلم الحصولي نفس الدور الذي تؤديه نظرية أصالة الوجود في الحكمة المتعالية. وبناءً عليه فكما يعتقد **صدر المتألهين** ـ بناءً على أصالة الوجود واعتباارَيّة الماهية ـ بأنَّ الماهية الخارجية، يعني الماهية الصادقة على الواقعية الخارجية، هي بالصورة للواقع الخارجي الذي هو محكيها، لا أنها نفس الواقع، وبناءً عليه يمكن ارجاع أحكام الماهيات المذكورة إلى الواقع، كما هو الحال مثلاً في كثرة الماهيات في الذهن التي تعتبر صورة عن الكثرة التشكيكية في الواقع الخارجي، نقول كما يعتقد **صدر المتألهين** بذلك فهو يرجع الأحكام المنسوبة إلى الماهية الذهنية، إلى واقعية العلم استناداً إلى الاعتقاد بأن المعلوم بالذات هو واقعية العلم، لا الماهية الذهنية للمعلوم، ومن جملة ذلك:

1 ـ أنه يرجع الوحدة الماهويّة بين الذهن والعين إلى نفس الوحدة العينيّة بين واقع العلم وواقع المعلوم، وبهذا يرى أنَّ التطابق الماهويّ هو صورة عن التطابق الوجوديّ العينيّ، كما تقدّم التعرّض له.

2 ـ أنه يرجع، في مقام تعريف العلم الحصولي، الماهيَّة الذهنيّة

للمعلوم، أو بعبارةٍ أُخرى الوجود الذهنيّ للماهيّة المعلومة، إلى الوجود الأفضل للماهيّة المعلومة، كما تقدّم التعرّض له.

3 ـ أنه يرجع أنحاء إدراك الماهيّة الذهنيّة، سواء كانت حسيّة، خياليّة وعقليّة، إلى أنحاء واقع العلم: فإن كان واقع العلم على نحو المثال حسيّاً، فإنّ ماهيّة المعلوم التي تكون مثله موجودة في الذهن يُمكن إدراكها بنحو جزئيّ حسيّ. وإن كان واقع العلم خيالياً مثلاً، فإنّ الماهيّة المذكورة يُمكن إدراكها بنحو جزئيّ خياليّ. وإن كان من المجرَّد العقليّ، فإنَّ هذه الماهيّة تُدرَك بنحو عقليّ كليّ.

4 ـ أنه يُرجع الجزئيّة إلى الانطباق العيني الخاص للعلم، ووجوده المثالي على وجود المعلوم.

5 ـ أنه يُرجع الكليَّة إلى الانطباق السِعيّ للوجود العقليّ للعلم على وجود المعلوم.

2 ـ 9 ـ تجريد ماهيّة المعلوم أو ارتقاء وجود العلم؟

علمنا أنّ الإنسان يتمتَّع على الأقل بثلاثة أنحاء من الإدراك: الإحساس، التخيّل والتعقّل. والسؤال الآن عن السبب في اختلاف أنحاء الإدراك هذه. فهل منشأ ذلك:

1 ـ الاختلاف في ميزان تجريد ماهيَّة المعلوم عن الأمور المُغايرة لها، أي العوارض واللواحق المادّية.

2 ـ اختلاف أنحاء الوجود المجرّد للعلم، والذي هو عبارة عن الوجود الأفضل للماهيّة المعلومة، المتّحد معها؟ يتبنّى الفلاسفة السابقون، والذين يرون أنَّ المعلوم بالذات هو نفس ماهيَّة المعلوم، الشقَّ الأوّل، وهو عبارة عن نفس النظريّة

المشهورة باسم «التقشير»[1]، وأمَّا صدر المتألّهين الذي يعتقد أن المعلوم بالذات هو واقعية العلم، لا ماهية المعلوم، فقد اختار الشقَّ الثاني.

نظريّة التقشير

يُمكننا فهم نظريّة التقشير جيداً من خلال ما قدّمناه من توضيح حول أنواع الإدراك، ومع ذلك، ولكي نصل إلى فهم أدقّ لها، ولندرك بشكل دقيق رأي **صدر المتألّهين**، فلا بدَّ لنا من عرض هذه النظريّة، بعد حذف الإدراك الوهميّ (لأنّه ليس محل اتّفاق بينهم)، بشكل مختصر يرى الفلاسفة السابقون:

1 ـ أنَّ المعلوم بالذات في العلم الحصوليّ هو نفس ماهيَّة المعلوم الموجودة في النفس بالوجود الذهنيّ.

2 ـ إنَّ الإدراك أو العلم عبارة عن تمييز بين المعلوم عن ما يغايره من أمور. وهذه العبارة ليست تعريفاً للعلم الحصوليّ، بل هي بيانٌ لشرط الإدراك. والمراد من ذلك أنَّ ما يكون مانعاً من إدراك ماهيّة المعلوم هو اختلاطه بأمورٍ مغايرةٍ له، وهي التي يُطلق عليها تسمية «الأمور الغريبة». فما لم يتمّ فصل الماهيَّة بنحوٍ ما عن الأمور الغريبة، فهي لن تكون قابلةً للإدراك ولا معلومةً لدى أحد:

«أكثر القوم زعموا أنّ المانع عن المعلوميّة هو كون الشيء

(1) وردت مفردة (تقشير) في كلمات ابن سينا نفسه، يقول: (إنّ [الجواهر المادية] تحتاج إلى تقشيرات حتَّى يتجرّد منها معقول وهذا [أي الجواهر المجرّدة] لا يحتاج غير أن يوجد المعنى كما هو، فتنطبع بها النفس) (**الشفاء، الإلهيّات**، ص 143).

مقارناً لأمورٍ زائدةٍ على ذاته... لأنَّ العلم عبارة عند كثيرٍ منهم عن إمتياز الشيء عن غيره بوجهٍ كليّ. فكلُّ ما هو مخلوطٌ بغيره ما دام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً، بل يكون مجهولاً»[1].

3 ـ وبهذا نستنتج:

أنّ مدار الإدراك إنما هو على التجرّد عن الأمور الغريبة. إذاً الماهيّات التي تختلط بالأمور الغريبة كماهيّات الأشياء المادّية، إنّما يمكن إدراكها فقط عندما تكون مجرّدة عن الأمور المذكورة:

«فلأجل ذلك ... مدار المدركيّة على شيءٍ ما من التجريد [أي من التجريد عن الأمور الغريبة]»[2].

4 ـ نعم، هذا الحكم لا يشمل كافّة الأمور الغريبة، بل لا بدّ من الالتزام بالتفصيل، وذلك لأنّ:

للماهيّة بالنسبة للأمور الغريبة حالاتٍ ثلاث: إمّا أنَّها لا تقترن بها ولا تختلط معها إطلاقاً؛ أي تكون مجرّدة عن كافَّة الأمور الغريبة؛ كالإنسان المعقول إذا لوحظ بما هو هو ولوحظ بنحوٍ مطلق؛ أو أنَّها تكون مختلطةً بها ومقارنةً لها، ولكنَّها مقارنةٌ غير مؤثِّرة، بمعنى أنَّ الماهيّة يمكن تحقّقها بدون ذلك، بنحوٍ لا يكون تجريد الماهيّة عنها موجباً لانعدامها، كمقارنة الإنسان الخارجيّ للحركة ومقارنة الإنسان المعقول لسائر الماهيّات والأمور الغريبة؛ أو أنَّها تكون مختلطةً معها ومقارنةً لها، ولكنّها مقارنة مؤثّرة، أي أنَّ

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 152. يذكر ابن سينا أيضاً في هذا المجال التالي: «المانع للشيء أن يكون معقولا هو المادّة وعلائقها»، (**التعليقات**، ص 89). «معقوليّة الشيء هي تجريده عن المادّة وعلائقها والشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون متجرّداً فلا يكون عقلاً ولا يكون معقولاً لذاته» (المصدر نفسه).

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 152.

الماهيّة لا يُمكن تحقّقها بدونها، بنحو يكون تجريدها عنها موجباً لانعدامها، كمقارنة الإنسان الخارجيّ للوضع والحجم:

«إنّ الشيء إمّا أن يكون مقارناً لأمورٍ غريبةٍ مؤثّرة فيه، كمقارنة الإنسان في الخارج للوضع والمقدار وغير ذلك، فإنّها لو انفكّت عنها لانعدمت؛ أو مقارنةٍ غير مؤثّرة كمقارنة السواد للحركة، حيث لا يرتفع أحدهما برفع الآخر، وإمّا أن يكون مجرّداً عن ما سواه من الأغشية واللبوسات، كالإنسانيّة المُطلَقة»[1].

5 ـ ومن الواضح أنّه في الحالة الأولى، حيث تكون الماهيّة مجرّدة عن الأمور الغريبة بنفسها أو بواسطةٍ مثل هذا التجريد، لا مانع من إدراك الماهيّة. وأمّا فيما يرجع إلى الحالة الثانية والثالثة، حيث تكون الماهيَّة مقارنةً لأمور وعوارض غريبة فلا بدّ من القول: أنّ المقارنة غير المؤثّرة لا تكون مانعاً من الإدراك أيضاً، بل المقارنة المؤثّرة هي المانع من الإدراك:

«أمّا المقارنة غير المؤثّرة، فهي غير مانعةٍ عن المعقوليّة [فضلا أن يكون مانعة عن المتخيليّة والمحسوسيّة]»[2].

6 ـ ومن جهةٍ أُخرى، ثبت في الفلسفة أنَّ: مقارنةَ الماهيّة للأمور الغريبة، سواء كانت موثّرة أو غير مؤثّرة، ولحوقها بها، ليس

---

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 129 يذكر ابن سينا في هذا المجال التالي: «كلُّ ما وجوده لغيره فذلك الغير يعقله إذا لم يكن مؤثّراً فيه»، (**التعليقات**، ص 95)؛ (التجريد العقلي، أعني المهيّئ لأن يصير الشيء معقولاً، إنما هو تجريد عن المقارنات المؤثرة، والمقارنات المؤثّرة كمقارنة الأعراض للكم... وأمّا المقارنات التي لا تؤثّر في ذات المقارن شيئاً، فغير مضرّة في أن يكون الشيء معقولاً). (المصدر نفسه).

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 152.

منشأة نفسُ الماهيّة، بل المنشأ فيه أنّه في بعض الأوضاع والحالات الخاصّة، يكون استعداد المقارنة للأمور المذكورة عارضٌ للماهيّة، ولمّا كانت المادّة هي منشأ القوّة والاستعداد، إذاً مقارنة الماهيّة للمادّة سببٌ لمقارنتها للأمور الغريبة؛ أي أنّ الأمور الغريبة هي في الحقيقة من لواحق وعوارض المادّة، ولذا يُطلق عليها «اللواحق أو العوارض المادّية» فيقال:

«كلُّ حقيقةٍ يلحقها أمرٌ غريب عن ذاتها فإنّما يلحقها لا لذاتها، بل لحيثيّة استعداديّة يلحقها وإلا لم يتخلّف عنها وجميع جهات القوّة والاستعداد تنتهي بالذات إلى المادّة الجسميّة ... كيف ولو يلحقها لما هي هي، لاستوى استحقاق أشخاص الماهيّة بحسبها له»[1].

7 ـ وبناءً عليه، يُمكننا أن نستنتج من الفقرات الرابعة، الخامسة والسادسة النتيجة التالية:

إنّ مقارنة الماهيَّة للمادّة وللعوارض المادّية مانعٌ من إدراك الماهيّة. والمراد من ذلك من خلال ما تقدّم توضيحه هو أننّا لا يُمكننا إدراك الماهيّة ما دامت الماهيّة مقارنةً للمادّة ومترافقةً أو مقارنةً لكافَّة العوارض الماديّة المؤثِّرة، بل لا بدّ من تجريدها بناء على الفقرة الثالثة حتَّى يتمكّن من إدراكها.

8 ـ وللتجريد عن المادّة والعوارض الماديّة مراتب ودرجات: فالمرتبة الأولى هي التجريد الناقص عن نفس المادّة دون تجريدها عن العوارض المادّية. وبهذا التجريد لا تكون الماهيَّة مختلطةً مع المادّة، ولكن لمحلّها نسبة وضعيّة مع

(1) **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 129 و130.

المادّة. المرتبة الثانية هي التجريد التامّ عن المادّة والتجريد الناقص عن العوارض المادّية، بمعنى أنَّ الماهيّة تتجرّد عن بعض هذه العوارض فقط. ومن خلال مثل هذا التجريد، تنقطع علاقة الماهيّة بالمادّة تماماً. وختاماً، المرتبة الثالثة وهي التجريد التامّ عن المادّة وعن العوارض المادّية. ومن الواضح أنّه من غير المُمكن أن تكون الماهيّة واحدةً مع اختلاف التجريدات.

9 ـ بل كلّ مرتبة من التجريد تستلزم نوعاً من الإدراك: فالمرتبة الأولى من التجريد تستلزم أن تكون الماهيّة المدرَكة (بالفتح) جزئيّة ـ لأنَّها مقارنةٌ للعوارض المادّية ـ ولأنّ وجودها مشروط بحضور المادّة في دائرة الحواس. ومثل هذه الماهيّة يُقال لها «محسوسة» ويُطلق على مثل هذا الإدراك «الإحساس». والمرتبة الثانية من التجريد تستلزم أن تكون الماهيّة المذكورة جزئيةً أيضاً، ولكنّها غير مشروطةٍ بحضور المادّة في دائرة الحواس. ومثل هذه الماهيّة يُطلق عليها «المتخيّلة» ويُطلق على هذا النحو من الإدراك «التخيّل». وختاماً، المرتبة الثالثة من التجريد وهي المستلزمة لأن تكون الماهيّة المذكورة كليّة وغير مشروطةٍ بالمادّة، ويُطلق على هذه الماهيّة تسمية «المعقول» ويطلق على هذا النحو من الإدراك «التعقّل».

وبناءً عليه، فحصول أيّة مرتبةٍ من مراتب الإدراك هو نتيجة درجةٍ من درجات التجريد، بنحوٍ تكون ماهيّات الأمور المادّية عند وجودها في الخارج، لأنّها لم تتجرد أصلاً، وقد خالطتها أو قارنتها المادّة وكافّة عوارضها، غير قابلةٍ للإدراك أساساً، وإنَّما أمكن أن تكون معلومةً ومُدرَكةً (بالفتح) بالعرَض فقط، ولكنَّ نفس هذه الماهيّات إن نالها شيءٌ من التجريد، أمكن إدراكها وكانت من المعلوم والمدرَك

(بالفتح) بالذات. فإن جُرّدت من نفس المادّة بنحوٍ ناقصٍ كانت من المحسوس بالذات؛ وإن جُرّدت من نفس المادّة بنحوٍ تامٍ ومن العوارض المادّية بنحوٍ ناقصٍ كانت من المتخيّل بالذات، وإن جُرّدت من المادّة ومن عوارضها بنحوٍ كاملٍ كانت من المعقول بالذات: «مدار المدرَكية على شيءٍ ما من التجرّد. فالمتجرّد عن أصل المادّة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقّق نسبةٍ ما وضعيّة لمحلِّ الصورة الإدراكيّة لمادّتها الخارجيّة، والمتجرّد عن المادّة وعوارضها إلا المقدار هو المتخيّل... والمتجرّد بالكليَّة المساوي نسبته إلى الأفراد كلّها هو المعقول»[1].

وكما نلاحظ، فإنّه طبقاً لهذه النظريّة فإنّ من الجائز لمدرَك (بالفتح) واحدٍ أن يُدرَك بأنواعٍ متعدِّدة من الإدراك، فبشيءٍ من التجريد يكون الإدراك حسياً، وبتجريدٍ زائد يكون الإدراك خيالياً، وبتجريدٍ تامٍ يكون الإدراك عقلياً... ولو أردنا الآن النظر في ما كان يراه الفلاسفة القدماء لوجدنا:

10- أن النفس التي هي المدرِك (بالكسر) بالقوّة للصور الإدراكيّة، هي كالعقول لجهة كونها وجودات مجرَّدة عقليَّة. وإن لم تكن خلافاً لها، مجرّدات تامّة.

11- أنّ نسبة الصور الإدراكيّة ـ الأعمّ من الحسيّة والخيالية والتي هي مادّية، والعقليّة، التي هي مجرّدة ـ إلى النفس ليست هي نسبة المادّة إلى الصورة.

12 ـ بل الصور الإدراكيّة أعراض، وعروض العرَض على الجوهر لا يكون موجباً للتكامل الذاتيّ للجوهر.

13 ـ وبهذا نعلم أنه حتّى عندما تصير النفس مدرِكة (بالكسر) بالفعل

---

(1) **الأسفار**، ج 6، ص 152.

لهذه الصور المذكورة، فإنّ وجودها لا يناله شيءٌ من التكامل الذاتيّ والجوهريّ، بل هي منذ حدوثها على ما هي عليه من الثبات لا تتغيّر ولا تتبدّل؛ وبعبارةٍ أُخرى، لا تتكامل النفس بارتقاءِ نحو إدراكها من الحسيّ إلى الخياليّ ومن الخياليّ إلى العقليّ.

وحاصل نظريّة التقشير، احسب ما كان يعتقده الفلاسفة السابقون هو أنّ تغيير نحوِ إدراك الشيء من الحسيّ إلى الخياليّ ومن الخياليّ إلى العقليّ لا هو بمعنى ارتقاء حقيقة المدرَك (بالفتح) بالذات، ولا هو موجب لارتقاء وجود المدرِك (بالكسر) وتكامله ـ أي وجود النفس ـ من مرتبةٍ من الوجود إلى مرتبةٍ أرقى من الوجود، بل ما يعنيه هو فقط تجريد الماهيَّة بشكلٍ أزيد عن الأمور المغايرةِ لها، بنحوٍ يكون صرف التجريد عن الأمور المذكورة كافٍ لصيرورة المدرَك بالقوّة والمدرِك بالقوّة كليهما أمرين بالفصل دون أي نحوٍ من أنحاء الارتقاء في أيّ منهما:

«المشهور عندهم أنّ النفس تجرّد الصورة الحسيّة [أي الماهيّة الماديّة] وتنزعها عن موادها تجريداً ما، فتصير محسوسةً بالفعل، ثمّ تجرّدها تجريداً أتمّ، فتصير متخيّلة بالفعل؛ ثمّ تجرّدها تجريداً بالكليّة فتصير معقولةً بالفعل. والنفس في ذاتها كما هي في أوّل الأمر، من غير انتقالٍ لها [من درجةٍ من الوجود إلى درجةٍ أعلى منه، أي] من كونها حسيّة إلى كونها خياليّة ومن كونها خياليّة إلى كونها عقليّة. فجعلوا النفس ساكنةً ومدرَكاتها منتقلةً مستحيلةً [في تجريدها من الأمور الغريبة لا في ذاتها]»[1].

---

(1) **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 74 لمزيد تفصيل حول نظريّة التقشير، راجع، الأسفار، ج 6، ص 152 و153؛ **المبدأ والمعاد**، ج 1، ص 129 إلى 131؛ **شرح الهداية الأثيرية**، ص 3307 و308.

نظريّة صدر المتألّهين

ذكرنا أنّ **صدر المتألّهين** يُنكر هذه النظريّة. كما أنَّ وجهةَ نظره تختلف عن الفلاسفة المذكورين في بعض هذه المقدّمات السابقة، وكذلك الحال في النتائج التي توصّلوا إليها. وكما ذكرنا مراراً فإن **صدر المتألهين**، يرى أنّ ما توهمّوه من أنَّ المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو ماهيّة المعلوم غيرُ صحيحٍ.

1 - بل إنّ واقع العلم من المعلوم بالذّات، وماهيّة المعلوم من المعلوم بالعرَض.

2 - وبموجب ذلك فإن الأحكام التي تنسب إلى الماهية الذهنية للمعلوم، ترجع إلى وجود العلم، وهو وجود أفضل لهذه الماهية من الوجود الذهني، كما هو الحال في الأحكام التي تُنسب إلى الماهيّة الخارجيّة للشيء، حيث ترجع في الحقيقة إلى الوجود.

3 - وبوجبه كذلك فإن الامتناع الكامل عن الإدراك، أو الامتناع عن نوعٍ خاصٍ من الإدراك والذي تُوهم أنّه حكم الماهيَّة المعلومة نتيجةَ عدم تجريدها، هو في الحقيقة حكمُ نحوٍ وجوديّ توجد به الماهيّة في الخارج أو في الذهن.

4 - أي أنَّ الشيء الذي قد يكون بنحوٍ ما مانعاً من الإدراك ليس هو مقارنة ماهيةِ المعلوم للأمور الغريبة، بل نحو الواقعيّة الذي وجدت به الماهيّة:

«إنّ العوارض الغريبة التي يحتاج ... إلى تجريده ليست ماهيّات [سائر] الأشياء. . . .بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات»[1].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 373.

5 ـ وذلك لأنّنا أوضحنا في المسألة 1 ـ 4 أنَّ كلَّ ماهيّةٍ لها أنحاء من الوجود: الوجود الخاص والوجود أو الوجودات الأفضل، بنحوٍ تكون ماهيّة كلِّ أمرٍ من الأمور الماديّة ذات أنحاء أربعةٍ من الوجود: الوجود المادّي، وهو نفس الوجود الخارجيّ الخاصّ للماهيّة، والوجودات المجرّدة الحسيّة والخياليّة والعقليّة، وهي الوجودات الخارجيّة الأفضل للماهيّة، والتي هي بالمقايسة إلى الوجود المادّي لها وجودٌ ذهنيّ، وهي في الحقيقة نفس العلم بالماهيّة.

6 ـ وعليه فالوجود المادّي الجسمانيّ للماهيّة موجبٌ لأن تكون الماهيّة غير قابلةٍ للإدراك إطلاقاً؛ أي أنَّ الماهيّة ما دامت موجودةً بمثل هذا الوجود، فإنَّها غير قابلةٍ للإدراك بأيّ نحوٍ من الإدراك:

«إنّ المادّة الوضعيّة توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً»[(1)].

أمَّا عندما توجد نفس هذه الماهيّة في النفس بوجودٍ مجرّدٍ أفضل، كالوجود المثاليّ الحسيّ أو الخياليّ أو الوجود العقليّ، فإنّها تكون قابلةً للإدراك.

7 ـ على نحو إذا وجدت ماهيّة الأمر الماديّ في النفس بالوجود المثاليّ الحسيّ، فإنّ النفس ومن خلال علمها الحضوريّ بهذا النحو من الوجود للماهيّة المذكورة تكون مدرِكة لها بنحوٍ جزئيّ حسيّ، وبنفس هذا النحو لو وجدت بالوجود المثاليّ الخياليّ، فإنّ النفس تكون مدرِكةً لها بنحو جزئيّ خياليّ، ولو

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 363.

وجدت بالوجود العقليّ، فإنّها تُدركها بنحوٍ كليّ؛ أي أنّ نوع إدراك الماهيّة تابعٌ لنحوِ وجودها:

«أمّا الماهيّات، فهي تابعةٌ لكلِّ نحوٍ من طبقات الوجود [أي أنحائه]»(1).

8 ـ وبعبارةٍ تتناسب مع العلم الحصوليّ نقول: إنّنحو إدراكِ الماهيَّة المعلومة يرجع إلى واقعيَّة العلم: فإنْ كانت تلك الواقعيّة هي من العلم المثاليّ الحسيّ، كانت ماهيّة المعلوم الجزئيّ مدرَكة (بالفتح) بالحسّ؛ أيّ كانت محسوسةً، لا خياليّةً ولا عقليّةً، وإن كانت مثاليّةً خياليّةً، كانت مدرَكة بإدراك جزئي خيالي؛ أي متخيّلة، لا محسوسة ولا معقولةً، وإن كانت عقليّةً، كانت مدرَكةً بالكليّة وكانت معقولةً وليست محسوسةً ولا متخيّلة:

«إنّ للإنسان [مثلاً] وجوداً في الطبيعة الماديّة وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً ووجوداً في الحسّ المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس [أو متخيّل] البتة، لا يمكن غير هذا، ووجوداً في العقل، وهو بهذا الاعتبار معقولٌ بالفعل، لا يُمكن غير هذا»(2).

9 ـ وبناءً عليه يُمكننا القول: أنّ منشأ اختلاف أنواع الإدراك لا يرجع إلى اختلاف ميزان خلوصها ودرجات تجريد ماهيّتها، لكي نتمكّن من خلال مزيدٍ من تجريد الماهيّة عن الأمور الغريبة من الارتقاء بنوعِ الإدراك من الحسيّ إلى الخياليّ ومنه

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 364.

(2) **المصدر نفسه**، ج 3، ص 506.

إلى العقليّ، بل يَرجع إلى نحوِ وجود العلم وواقعيَّته الذي هو باعتبار الوجود الخارجيّ الأفضل للماهيّة، وباعتبارٍ آخر الوجود الذهنيّ لها. وكلَّما اكتمل نحو وجود العلم وواقعيّته كان نوع إدراك الماهيّة أرقى. أي أنّه يرتقي من الإحساس إلى التخيَّل ومن التخيَّل إلى التعقُّل:

«إنّ قولهم [أي قول الأقدمين من الحكماء]: لكلٍّ إدراكٍ [أي لكلِّ نوعٍ من الإدراك] ضربٌ من التجريد وإنّ تفاوتَ مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من أنّ التجريد للمدرَك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض [كما توّهمه الشيخ وأتباعه]، بل عبارة عن تبدّل الوجود [المدرَك] الأدنى الأنقص على الوجود الأعلى الأشرف [كتبدّل وجوده من الصوَريّ الحسيّ إلى الخياليّ ومنه إلى العقليّ]»[1].

ولا بدّ لنا من الالتفات إلى أنّ المقصود من التبدل في العبارة أعلاه هو أنّ الماهيّة تكون موجودة بوجودٍ أكمل في مرتبةٍ أعلى، وليس المراد أنَّ الوجود الحسيّ يتبدّل إلى الوجود الخياليّ ثمّ إلى الوجود العقليّ.

والحاصل أنّ **صدر المتألّهين** يعتقد، وخلافاً لسائر الفلاسفة السابقين، أنَّ ارتقاء نوع إدراك الماهيّة من الحسيّ إلى الخياليّ ومن الخياليّ إلى العقليّ يستلزم التكامل في نحو وجودها الأفضل، من المثاليّ الحسيّ إلى المثاليّ الخياليّ ومنه إلى المجرّد العقليّ. والآن فهل يستلزم مثل هذا الارتقاء كذلك، التكامل في نحو وجود المدرك، أعني في نحو وجود النفس، خلافاً لنظر هؤلاء الفلاسفة، وارتقاءها من النقص إلى الكمال؟ إلى سؤالٍ آخر وهو أنّه هل الحال

---

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 99.

كذلك وخلافاً لرأي هؤلاء يستلزم ذلك أن يكون نحو وجودِ المدرِك (بالكسر) أي نحوُ وجودِ النفس، في طريقه إلى الكمال وينتقل من النقص إلى الكمال؟

10ـ والجواب على ذلك هو بالإيجاب لأن **ملا صدرا** يرى أن: إنّ النفس عند حدوثها، ليست في مرتبة المجرّد التامّ العقليّ من حيث مرتبةِ وجودها، بل هي مجرّد مثاليّ، وهي أضعف مرتبةً من التجرّد المثاليّ.

11ـ مضافاً إلى إنَّ الصور الإدراكيّة ليست أعراضاً، كما أنّ النفس ليست أمراً ثابتاً لا يتغيّر بنحوٍ لا تكون قابلةً للتكامل الذاتيّ الجوهريّ.

12ـ بل سوف يأتي في بحث اتّحاد العالم والمعلوم: إنّ النفس تتَّحد بالصور الإدراكية وبشكل تدريجي بواسطة الحركة الجوهريّة الاشتداديّة، بنحوٍ يكون تكاملها الذاتيّ الجوهريّ بحصول أي إدراكٍ ما دامت النفس مرتبطة بالبدن، ومن الممكن أن يكون وجودها عند حدوثها في أدنى مرتبةٍ من التجرّد المثاليّ، ولكنَّها في النهاية تصل إلى أعلى مرتبةٍ من التجرّد العقليّ. إذاً وجود النفس في ذاته ليس وجوداً ثابتاً لا يتغيّر بنحو تكون دائماً في المرتبة التي كانت عليها حال حدوثها، وبنحوٍ لا يطرأ عليها تغيير سوى في الأعراض التي تلحق بها[1].

---

(1) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 434 و435 .**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 44، 285 و287 إلى 290 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 32، 241 و242 إلى 244؛ **مفاتيح الغيب**، ص 113 و114، 262، 580 و581 و582 إلى 585؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 14 و15 و54 و55؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 614؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337.

والخلاصة هي أنَّ التجريد لا يعني تقشير الماهيَّات من العوارض، كما أنَّ النفس لا يمكن أن تكون أمراً ثابتاً لا يتغيّر، وفي الوقت نفسه يرتقي نحو إدراكها من الحسيّ إلى الخياليّ وإلى العقليّ، بل معنى التجريد هو تجريد الماهيّة من نحوٍ من أنحاء وجودها وموجوديَّتها إلى نحوٍ أفضل من الوجود المستلزم لاتّحاد وجود المدرَك (بالفتح) بالذات، بوجود المدرِك (بالكسر) أي النفس، لترتقي بشكلٍ مقارن لارتقاء نحو إدراكها من المثاليّ الحسيّ إلى الخياليّ ومنه إلى المجرّد العقليّ:

(إنّ معنى التجريد في التعقّل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفةٌ والمدرَكات منتقلةٌ من موضوعها الماديّ إلى الحسّ ومن الحسّ إلى الخيال ومنه إلى العقل، بل المدرِك (بالكسر) والمدرَك (بالفتح) يتجرّدان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجودٍ وينتقلان من نشأةٍ إلى نشأةٍ ومن عالمٍ إلى عالم، حتَّى تصير النفس عقلاً وعاقلاً معقولاً بالفعل بعدما كانتْ بالقوّة في الكلّ)[1].

وأمَّا كيفيَّة هذا النحو من الاتّحاد فهو المسألة المعروفة بينهم باتّحاد العالم والمعلوم والتي سوف نتعرَّض لها لاحقا.

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 366 وللمزيد حول رأي صدر المتألّهين في هذا المجال انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 363، 434، 435 و505 و506. المصدر نفسه، ج 6 ص 153 و154 و167؛ المصدر نفسه، ج8، ص 181، 290 و291. المصدر نفسه، ج 9، ص 95، 96 و99 .**الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 44، 285 و287 و288، وطبعة مركز نشر **دانشگاهي**، ص 32، 241 و242؛ **مفاتيح الغيب**، ص 113 و114، 262، 580 و581 و582؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 14 و15، 54 و55؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 613 إلى 615؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337.

تنبيه

لا بدّ من التنبيه إلى أنَّ ما يظهر من كلمات **صدر المتألّهين** هو أنَّ الماهيَّة التي تكون موجودة بواقعيّة ماديّة، حيث لا يُمكن إدراك تلك الواقعيّة بالعلم الحضوريّ، فالماهيّة الموجودة بها هي أيضاً لا يُمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، ولكن الواقعيّة المذكورة إذا كانت مجرّدة، فحيث يُمكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، فكذلك الماهيّة الموجودة بها يُمكن إدراكها حضوراً. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنَّ الشقّ الأوّل من هذا الكلام إذا كان صحيحاً، فإن الشقّ الثاني منه ليس كذلك، لأنّنا نُدرك ذواتنا وكيفياتها النفسانية، كالغضب والرضا، وحيث كانت مجرَّدة فإنَّنا ندركها بالعلم الحضوريّ، وحين ندركها حضوراً لا ندرك ماهيَّتها التي توجد معها، أي لا ندرك ماهيَّة الغضب وماهيّة الرضا، كما هو الحال عندما ندرك حضوراً العلم بالشجرة فإنَّنا ندرك ماهيّة الشجرة، بنحوٍ نكون في غفلةٍ عن أنَّنا في حال إدراك حضوريّ لواقعيّة العلم. إذا صرفُ التجرّد وكون الواقعيّة التي بها كان وجود الماهيّة قابلةً للإدراك الحضوري، لا يكفي لإدراك الماهيّة، بل مضافاً إلى ذلك، لا بدّ وأن تكون الواقعيّة المذكورة هي الوجود الأفضل للماهيّة المذكورة. إذاً لا بدّ لنا من أن نقول كقاعدة عامّة: إذا كانت واقعيّة ما هي الوجود الخاصّ لماهيّة، ولو كانت مجرّدة ومن الممكن إدراكها بالعلم الحضوريّ، فالماهيّة المذكورة لا يُمكن إدراكها على نحو الحضور بإدراك تلك الواقعيّة، وأمّا لو كانت الوجود الأفضل للماهيّة، بنحوٍ تكون بهذا الفرض مجرّدة بالضرورة وقابلةً للإدراك الحضوريّ، ففي هذا الفرض تكون الماهيّة مدرَكةً (بالفتح) بنحوٍ مقارن لإدراك تلك الواقعيّة حضوراً. وهذا هو السبب الذي يؤدّي إلى أن ندرِك ماهيَّة المعلوم عندما ندرِك بالعلم الحضوريّ واقعيَّة العلم، دون ماهيَّة نفس العلم، لأنَّ واقعيّة

العلم وجودٌ أفضل لماهيَّة المعلوم ووجود خاصّ لماهيّة نفس العلم. وهذه التنبيه هو عصارة ما تقدّم من بيانٍ في الفصل السابق، وإن لم يلتفت إليه **صدر المتألّهين**.

3 ـ 9 ـ مناط الجزئيّة والكليّة

تقدّم في 2 ـ 9 ـ أنَّ أنواع إدراك ماهيّة المعلوم ترجع إلى أنحاءَ وجود العلم: فإن كان وجود العلم مثالياً كانت ماهيّة المعلوم مدرَكة (بالفتح) بنحوٍ جزئي، وإن كانت مجرّدة عقليَّة كانت مدرَكة (بالفتح) بنحو كليّ:

(كما أنّ الموجود في نفسه من المحسوسات، والمعقولات إنَّما هي وجودات مادّية أو مجرّدة ولها ماهيّات متَّحدة معها موجودة بوجودها بالعرَض، فكذا الموجود الرابطي، أي المعلوم للقوى الإدراكيّة والمشهود لها والحاضر لديها إنّما هي الوجودات الحسيّة أو العقليّة... وحصول الماهيّات والمفاهيم العقليّة ووقوعها مع أنحاء الوجود حصول تبعيّ ووقوع عكسيّ)[1].

وبملاحظة هذا الإرجاع يُمكننا أنْ نُدرِكَ رأي **صدر المتألّهين** لمسألة مناط الجزئيّة والكليّة في الصوَر الذهنيّة.

مناط الجزئيّة

عندما نكون في حالة إحساس أو في حالة تخيّل لوجودٍ ماديّ كـ B ـ مثلاً، فإنّ الفلاسفة السابقين كانوا يرون أنّنا ـ ونتيجة لتبنّيهم القول بأنّ الصورة الذهنيّة هي المعلوم بالذات ـ في حالة تلقٍ لصوَر

---

(1) **الأسفار، ج1، ص 291 انظر أيضاً: ، رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة**، ص 55.

ذهنيّة جزئيّة حسيّة أو خيالية عن الوجود المذكور. ولكنْ حسب **صدر المتألّهين** الذي كان يتبنّى القول بأنّ واقعيّة العلم هي المعلومة بالذات وأنّ الصورة الذهنيَّة هي من المعلوم بالعرض، فنحن في هذه الحالة في حالة إدراكٍ حضوريّ لواقعيَّة العلم، والتي هي واقعيّة مجرّدة مثاليَّة متعلِّقة بعالَم مثال النفس، وهو الذي يُطلق عليه تسمية (المثال المتّصل أو الأصغر) ـ ولا تتعلّق بعالَم المثال الخارج عن النفس والذي يُطلق عليه (المثال المنفصل أو الأكبر). وفي تحليلنا لهذا الانطباق استندنا فقط إلى تجرّد هذه الواقعيّة وقلنا: إنَّ واقعيّة العلم حيث كانت مجرّدة كانت أكمل من واقعيّة المعلوم وتنطبق عليه عيناً، وهذا الانطباق العينيّ هو الذي يَظهر بصورة الانطباق الماهويّ بين الذهن والعين، وبعبارة أخرى، يُدرك بصورةِ الماهيّة الذهنيّة للمعلوم.

والآن لا بدَّ لنا من التأكيد على نحوِ تجرّد هذه الواقعيّة: إذ لما كان تجرّدها مثاليّاً، وليس عقليّاً، فإنّها تنطبق على B فقط؛ أي أنّ بين واقعيّة العلم وواقعيّة المعلوم انطباقاً عينيّاً خاصّاً، بل إنَّ جزئيّة الصورة الحسيّة أو الخياليّة ترجع إلى كون الانطباق العينيّ خاصّاً، بمعنى أنّ الانطباق العينيّ المذكور يُدرك بصورةِ ماهيّةٍ ذهنيّة، وكون هذا الانطباق العينيّ خاصّاً ينعكس في الذهن بصورة انطباقٍ ماهويّ خاص، أي في قالب كون الصورة الحسيَّة والخياليّة جزئيّة. إذاً جزئيّة ماهيّةِ المعلوم في الذهن ترجع في منشئها إلى كون واقعيّة العلم مثاليّة، ولا ترجع إلى مقارنة الماهيّة المذكورة للعوارض.

مناط الكليّة

وكذلك الحال عندما نكون في حالة الإدراك العقليّ لماهيّة B فإنّنا، من وجهةِ نظر الفلاسفة السابقين، في حالة تلقٍ للصورة الذهنيّة

الكليّة لهذه الواقعيّة، وأمّا من وجهةِ نظر صدر **المتألّهين** فنحن في حالة إدراكٍ حضوريّ لواقعيّة العلم، وهي واقعيّة مجرّدة عقليّة. وهذه الواقعيّة لمّا كانت مجرّدة كان لها انطباق عينيّ على B التي هي واقعيّة مادّية، والتي تُدرَك على شكلِ ماهيَّةٍ ذهنيّة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى، لمّا كان تجرّدها عقليّاً كانت نسبتها لكافّة الأفراد المُماثلة لها من النوع B نسبةً واحدة، ولذا تنطبق عليها جميعها، لا أنّها تنطبق على B فقط. وهذا الانطباق العينيّ ليس خاصّاً، بل يُطلق عليه (الانطباق السِعيّ) أو (الكليّ السعيّ). وترجع كليّة الصورة العقليّة في حقيقتها إلى هذه السِعَة في الانطباق العينيّ؛ أي أنّ هذه السِعَة في الانطباق الخارجيّ العينيّ تظهر في الذهن بصورةِ كون الماهيّة كليّة، فالكليّة في الماهيّة المعلومة في الذهن ترجع في منشئها إلى كون واقعيّة العلم عقليّة، ولا ترجع في منشئها إلى التجرّد التامّ للماهيّة من العوارض، وبعبارةٍ أُخرى، كون الماهيَّة المعلومة من الكليّ العقلي ترجع إلى كون واقعيّة العلم من الكليّ السَعيّ:

«إنّ الكليّة والإشتراك باعتبارِ سِعَة ذلك الوجود المحيط، إحاطة الحقايق بالرقائق، واستواء نسبته إلى جميع أشخاصه»[1].

وعلى الرغم ممّا تقدّم فإنّ لصدر المتألّهين في بعض مصنّفاته الأخرى رأياً آخر فيما يرجع إلى مناط الكليّة. وطبقاً لهذا الرأي، فإنَّ الوجود العقليّ الذي يُدركه الإنسان بالعلم الحضوريّ، والذي يكون مناطاً لإدراك الكليّ هو نفس المثال الأفلاطونيّ، ولكنّ النفس لما كانت تملك وجوداً ضعيفاً نسبة إلى المقال الأفلاطوني الذي هو مجرد تام فهي إذاً تدركه إدراكاً حضوريّاً ناقصاً، ولذا فهي لا تُشاهد المثال على ما هو عليه، أي بصورة محدّدة ومعيّنة، بل تراه

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 365، تعليقة السبزواريّ.

بصورة مبهمَةٍ مردّدة، كما يحصل عند مشاهدة واقعيّةٍ مادّيةٍ من بعيد. فالكليّة في الصورة الذهنيّة ترجع إلى هذا الإبهام والترديد الناشئ من ضعف الشهود[1]:

«إنّ تلك الصورة [العقليَّة]، لغايةِ شرفها وعِظَمها، لا يتيسّر للنفس لعجزها... أن يشاهدها مشاهدةً تامّة... بل مشاهدةً ضعيفة... كإبصار إنسانٍ ضعيف الباصرة شخصاً فيحتمل عنده أن يكون زيداً أو بكراً... فالنفس الإنسانيّة ما دامت في هذا العالم يكون تعقّلها للأشياء العقليّة الذوات... تعقلاً ضعيفاً ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرَك بهذا الإدراك، وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً يحسب نفسه قابلاً، بحسب قياسه إلى هذا الإدراك، للشركة بين جزئيّات يكون لها إرتباط بذلك المدرَك العقلي من جهة أنّها معاليل لوجوده»[2].

والآن ما هو الرأي النهائيّ لصدر المتألّهين؟ أهو اعتقاده بأن منشأ الكليّة كون الوجود العقليّ سِعيّاً، أو هو افتراضه أن منشأ ذلك هو ضعف شهود النفس بالنسبة للمثال الأفلاطونيّ؟ الذي يبدو لنا هو أنّ رأيه النهائي هو الأوّل وذلك لأنّه يؤكّد على هذا الرأي في تعليقته على الشفاء، وهو آخر مصنّفاته الفلسفيّة وهو يحتوي على آخر آرائه الفلسفية:

«أمّا الاشتراك والعموم، فضربٌ من الإضافة الوجوديّة، أعني

---

(1) انظر: **رحيق مختوم**، ج 4، ص 106 و107، 157 و158.

(2) **المسائل القدسيّة**، ص 52 و53 وانظر أيضاً: الأسفار، ج 1، ص 289 و285، تعليقة العلامة الطباطبائي. الشواهد الربوبيّة، طبعة بنياد صدرا، ص 43 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 32. مفاتيح الغيب، ص 113. تعليقة بر شفا، ج 1، ص 581.

استواء نسبة ذلك الوجود [العقليّ] إلى وجودات الأشخاص» هذا أولاً[1].

وثانياً، لأنّنا سوف نلاحظ أنَّ الوجود العقليّ، الذي هو مناط كون الإدراك كليّاً، لا ينحصر بالمثال الأفلاطوني، بل هو واقعيّة متعلّقة بعالم العقل المتَّصل أو الأصغر في النفس. ثالثاً، لقد سلّم **صدر المتألهين** في عبارته السابقة، بأنّ ضعف المشاهدة مستلزمٌ للإبهام والتردّد بين الأفراد، لا للعموم والاشتراك، مع أنَّ العموم والاشتراك هو المستنتج منها لا الإبهام والتردّد؛ وبعبارةٍ أُخرى، فإنّ الكليّة صورة عقليّة بمعنى الاشتراك والعموم، وبناءً على الرأي الثاني، بمعنى الإبهام والتردّد، مع أنَّ **صدر المتألّهين** ذكر في عبارته السابقة أنَّ كون الصورة العقليّة كليّة هو بمعنى الاشتراك بين الأفراد، وليس بمعنى التردّد بينها، وهذا ما يشاهده أيُّ واحدٍ بمراجعته لذهنه. وبناءً عليه فالرأي الثاني، حيث لا يتحصّل منه معنًى صحيح لمنشأ كون الشيء كليّاً بمعنى العموم والاشتراك، يكون رأياً مرجوحاً.

الجمع بين الرأيين

نعم، من المُمكن الجمع بين الرأيين بنحوٍ ما، لأنَّ العلم الحضوريّ، الذي هو عبارة عن نفسِ حضور وجود المعلوم لدى وجود العالم، قابل للشدّة والضعف طبقاً لشدّة وجود المعلوم والعالم وضعه. وبملاحظة هذا الأمر، فإنْ كان العلم الحضوريّ للإنسان بالواقعيَّة المجرَّدة عقلاً ضعيفاً، فإنَّ الإنسان يُدرك بمثل هذه الواقعيّة ماهيّة المعلوم الذي تكون تلك الواقعيّة وجوده الأفضل بنحوٍ كليّ،

(1) **تعليقه بر شفا**، ج 2، ص 840 وانظر أيضاً الأسفار، ج 9، ص 144؛ **وتعليقه بر شفا**، ج 2، ص 849، 856 إلى 859.

ولكنّه لا يلتفت إلى نفس تلك الواقعيّة، سواء أكان ضعف العلم الحضوريّ المذكور بسبب كون الواقعيّة المعلومة وجوداً عقليّاً ضعيفاً، كالصور العقليّة الموجودة في النفس، أو كان ذلك ناتجاً من أنَّ العالم وبسبب نقصه الوجوديّ يكون تلقّيه الحضوريّ لواقعيّة المعلوم ضعيفاً، كعلمنا الحضوريّ بالجواهر المجرّدة؛ وفي كلا الفرْضين، فإنّ ما تؤدّي إليه مواجهة الواقع العقليّ المذكور هو الإدراك الكليّ للماهيّة المذكورة. وهذه الحالة هي نفسها التي يعبّر عنها **صدر المتألّهين** ب ـ (المشاهدة عن بُعد). في المقابل، لو كان العلم الحضوريّ قويّاً بسبب شدّة وجود العالم والمعلوم، فسوف يتحقَّق الالتفات للواقعيّة المذكورة كما سيقع إدراك الماهيّة الكليّة. إذاً، مواجهة الإنسان للواقعيّة المجرّدة عقلاً، والتي هي وجودٌ أفضل للماهيّة، هو على كلٍّ حالٍ بمعنى ظهور تلك الماهيّة للإنسان بنحوٍ كليّ مشتركٍ بين أفرادها؛ وبعبارةٍ أُخرى، ذلك مستلزم للإدراك الكليّ للماهيّة المذكورة. فإنْ كان التلقّي الحضوريّ ضعيفاً، فالإنسان لا يُدرك شيئاً زائداً على الماهيّة المذكورة، وإنْ كان قويّاً، أدرَك مضافاً إلى ذلك نفس الواقعيّة العقليّة. ولعل **صدر المتألهين** أشار في كلا رأييه إلى هاتين الحالتين. ففي الرأي الأوّل، حيث يعتمد على المشاهدة عن بُعد، يُشير إلى التلقّي الضعيف، وفي الرأي الثاني يُشير إلى التلقّي القويّ.

4 ـ 9 ـ اتّحاد العالم والمعلوم

يُبحث عن نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم في العلم الحصوليّ، وكذلك في بعض أنواع العلم الحضوريّ، كالعلم الحضوريّ للمجرّد بذاته، حيث تكون الواقعيّة الواحدة البسيطة عِالمةً ومعلومةً وعلماً. ولكن لما كان النزاع قد وقع موارد العلم الحصوليّ، فسنتعرض بالبحث في هذا الفصل لخصوص العلم الحصوليّ.

اتّحاد العلم والمعلوم

المراد دائماً من المعلوم في هذا البحث (المعلوم بالذات) والذي هو ماهيَّة المعلوم طبقاً لرأي الفلاسفة السابقين، وواقعيّة العلم طبقاً لرأي **صدر المتألّهين**. ومع قطع النظر عن ما يراه الإمام **الرازيّ** في المباحث المشرقيّة[1] من أنَّ العلم إضافةٌ أو رابطةٌ بين العالم والمعلوم بالذّات. ومع قطع النظر عن ما يراه **الفاضل القوشجيّ** من أنّ العلم والمعلوم بالذات واقعيَّتان متغايرتان[2]، فإنّ كافَّة الفلاسفة يتبنَّون القول بأنّ العلم والمعلوم بالذات واقعيّة واحدة، لأن المعلوم بالذات ـ حسب متقدمي الفلاسفة ـ الذي هو نفس الماهيَّة المعلومة في الذهن، هو علمٌ أيضاً. وبنظر **صدر المتألّهين**، فإنّ واقعيّة العلم هي نفس المعلوم بالذّات، كما تقدّم ذلك تفصيلاً. إذاً يرى غالب الفلاسفة أنّ نفس الأمر المعلوم بالذّات، سواء كان ماهيّة المعلوم أم وجود العلم وواقعيته هو نفس العلم. وبناءً عليه لا خلاف بينهم في اتّحاد المعلوم والعلم.

محل النزاع

ولقد وقع النزاع في أنّ العالم متّحد مع العلم أيضاً أو لا؟ فإن قلنا باتّحادهما فمؤدّى ذلك أنّنا من القائلين باتّحاد العالم والمعلوم. لأنَّ العلم على أيّ حالٍ متّحد مع المعلوم. وقد أنكر الفلاسفة السابقون القول باتّحادهما فيما ذهب **صدر المتألّهين** إلى ذلك[3].

---

(1) انظر: **المباحث المشرقيّة**، ج 1، ص 324 إلى 327 مضافاً إلى ص 331، الفصل السادس.

(2) انظر: **شرح تجريد العقائد**، ص 13.

(3) لمزيد تفصيل حول هذا المدّعى انظر: **مجموعة آثار الأستاذ المطهري**، ج 5، ص 238 إلى 251. المصدر نفسه، ج 9، ص 352 إلى 360 .**تقريرات شرح المنظومة**، ج 1، ص 148 إلى 153.

رأي الفلاسفة السابقين

ذهب الفلاسفة المتقدمون إلى العلم متى كان حصولياً فهو بالضرورة مغايرٌ للعالِم. فالعلم هو نفس الصورة الذهنيَّة والعالِم هو نفس الإنسان، والصورة الذهنيّة ـ كما تقدم ـ نوعٌ من العرَض، وأمّا النفس فهي جوهرٌ مجرّد عقليّ كباقي العقول، وإن اختلفت عنها في أنّها ليست مجرّدة تجرداً تاما. ويرى هؤلاء أنَّ في كلٍّ عمليّة إدراك عواملَ ثلاثة هي:

1 ـ النفس التي هي جوهر مجرّد.

2 ـ القوى الإدراكيّة للنفس والتي هي قوى انفعاليّة موجودة في النفس بالفعل قبل أي إدراك، ومن تلك القوى: القوى الحسيّة، الحالَّة في أدوات الحس، أو بلغةِ الاصطلاح المنطبعة فيها؛ ومن ذلك الحسّ المشترَك والخيال، والتي تنطبع كلُّ واحدةٍ منها في محلٍ محدَّد في الدماغ، ومن ذلك العقل وهو المجرّد الذي لا محلَّ له في النفس ينطبع فيه.

3 ـ الصورة الإدراكيَّة والتي هي عرَض. وبملاحظة هذه العوامل الثلاث فإنّ ظاهرة الإدراك تتحقَّق بحلول الصورة الذهنيّة في القوى الإدراكيّة المناسبة لها أو في المحلّ الذي تنطبع فيه هذه القوى الإدراكيّة، وبهذا الحلول تتلقّى النفس هذه الصورة من خلال القوى الإدراكيّة، وهذا التلقّي هو إدراك للصورة بلا واسطةٍ وللشيء صاحب الصورة بالواسطة (المعلوم بالعرَض)، بنحوٍ لا يتحقَّق الإدراك بدون هذا الحلول. إذاً الإدراك، وطبقاً لهذه النظريّة، مشروطٌ بنوعٍ من الانفعال الذي هو من قبيل انفعال الموضوع بالعرَض، لا انفعال المادَّة بالصورة، فلو فرضنا أنَّه لم تحلّ أية صورة ذهنيّة في القوى

الإدراكيَّة للنفس، فإنّ النفس موجودة بالفعل وهي واجدةٌ بالفعل أيضاً للقوى المذكورة؛ يعني أن قواها هي بالفعل أيضاً، ولكنَّها لا تملك إحساساً ولا تخيّلاً ولا تعقّلاً إلا بالقوّة؛ وهي تصبح حاسَّة بالفعل أو متخيَّلة بالفعل أو عاقلة بالفعل متى حلَّت الصورة في هذه القوى. فبحلول هذه الصورة، تُصبح النفس، التي كانت مدرِكةً (بالكسر) بالقوّة، مدرِكةً (بالكسر) بالفعل، كما هو الحال في الجسم الذي يكون أبيضَ بالقوّة، وبحلول البياض فيه يصير بالفعل؛ وبعبارةٍ أُخرى، فإنه طبقاً لهذا الرأي يكون العالم والعلم واقعيّتين متغايرتين وتكون العلاقة بينهما علاقة الموضوع بالعرَض الحالّ فيه.

رأي صدر المتألّهين

يتبنّى **صدر المتألّهين** القول باتّحاد العالم والعلم، ويرى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة المادّة بالصورة في التركيب الاتّحادي، أي أنَّ القوى الإدراكيّة للنفس ـ والتي يرى أنّها جميعها لا حالَّة في موضوعٍ ولا هي ماديّة، بل مجرّدة ومن مراتب النفس ـ تتَّحد مع الصور الإدراكيّة المُناسبة لها فقط ضمن تركيب اتّحادي، بنحوٍ لا نجد إلا واقعة بسيطة هي باعتبار، قوّة إدراكيّة في النفس ومن مراتب النفس، وباعتبارٍ آخر صورة إدراكيّة تنطبق على المعلوم بالعرَض هذا أولاً؛ وثانياً، إنَّ القوى الإدراكيّة للنفس موجودة بالقوّة لا بالفعل قبل اتِّحادها بالصور الإدراكيّة، وهي تصير فعليّة بتحقُّق الصورة الإدراكيّة؛ لأنّها واقعيّة واحدةٌ وليست واقعيتين متغايرتين كالموضوع والعرَض. وبهذا يظهر أنّ قوّة العقل، والتي هي مرتبة العقل في النفس، تتَّحد مع الصور العقليّة، وقوّة الخيال، والتي هي مرتبة

المثال الخياليّ في النفس، تتَّحد مع الصور الخياليّة، والقوى الحسيّة، والتي هي مرتبة المثال الحسيّ في النفس، تتّحد مع الصورة الحسيّة:

«العاقل [أي النفس العاقلة أو القوّة العقليّة من النفس] يتَّحد بالمعقول والنفس الخياليّة والحسيّة يتّحد بصورها الخياليّة والحسيّة»[1].

بناءً عليه، فإنَّ **صدر المتألّهين** يرى أن في كلّ عمليّة إدراك عاملين يؤدّيان دوراً في عمليَّة الإدراك لا ثلاثة وهما: 1 ـ النفس، وهي جوهر ذو مراتب؛ 2 ـ الواقعيّة الأُخرى والتي هي باعتبار، في عين وحدتها وبساطتها، قوّة إدراكيّة للنفس ومرتبة منها، والمدرِك (بالكسر) للصور الإدراكيّة، وباعتبارٍ آخر صورة إدراكيّة منطبِقَة على المعلوم بالعرَض، ومدرَك (بالفتح) للقوة الإدراكيّة، وللنفس يتوسط هذه القوى. ولهذا السبب فإنّ رأي **صدر المتألّهين**، وكما يظهر من ملاحظة استدلاله، يشتمل على شقين متمايزين وهو في كلِّ شق منهما يتحدّث عن نحوٍ من الاتّحاد: فالمراد من اتّحاد العالم والمعلوم في الشق الأوّل هو نفس وحدة العالِم والمعلوم في الصورة الذهنيّة، والمراد من اتّحاد العالم والمعلوم في الشق الثاني هو اتّحاد النفس والصورة الذهنيّة.

ففي القسم الأوّل يتحدث فقط عن الصورة الذهنية، ولا يتعرّض إطلاقاً للحديث عن النفس بما هي عالمة. وهو يعتقد أولاً، أنَّ القوى الحسيّة والخياليّة، وكذلك الصور الحسيّة والخياليّة والتي هي متحدّة مع ما يناسبها من القوى علم الترتيب، ليست أموراً منطبعةً في أعضاء الإدراك حتّى تكون أعراضاً مادية وجسمانية، بل هي،

(1) **الأسفار**، ج 4، ص 234.

كقوّة العقل والصورة العقليَّة المتَّحدة معها، مجرّدة، مع اختلافٍ بينهما يرجع إلى أنَّ الصور المذكورة هي مجرّدة مثاليّة والصورة العقلية مجرّدة تجرداً عقلياً تاماً. وهو يعتقد ثانياً، أنّ الصور الإدراكيّة الأعمّ من الحسيّة، الخياليّة والعقليّة، ليست أعراضاً أساساً. وبملاحظة هذين الأمرين يكون مراده من الاتِّحاد في هذا القسم أنَّ الصورة الذهنيّة مع صَرف النظر عن حضورها في النفس، هي في نفسها معلومة، كما يترتّب على ذلك أنّها في نفسها مع قطع النظر عن حضورها في النفس هي في نفسها عالمة. أي أنّها بنفسها أو وحدها علم وعالم ومعلوم. مثال ذلك علم النفس نفسها وعلم كلِّ موجودٍ مجرّدٍ آخر بنفسه؛ وبعبارةٍ أبسط، يقال أن جوهر مدّعاه في القسم الأوّل يرجع إلى إثبات العلم الحضوريّ للصورة الذهنيّة بنفسها، المستلزم لعملها الحصولي بما تطابقه كذلك، كما هو الشأن في كون العلم الحضوريّ للنفس بهذه الصورة مستلزماً لعلم النفس الحصولي بما تطابقه. إذاً، في هذا القسم من المدّعى يكون المراد من الاتّحاد الوحدة، ودائرة المدّعى هي نفس العلم والصورة الذهنيّة.

وهو في القسم الثاني يتحدث عن النفس وعلاقتها بالصورة ـ باعتبار كونها جوهر عالماً بالصورة ـ، وقد ثبت بناءً على القسم الأوّل أنَّها عالمةٌ بنفسها أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى، هو يتحديث عن نحو ارتباط عالِمين بالعلم الحضوريّ ـ النفس والصورة ـ لهما معلومٌ واحد، لأنَّ النفس عالمةٌ بالصورة، ونفس الصورة عالمةٌ بنفسها، إذاً، الصورة الإدراكيَّة للعالِمين (النفس والذات) معلومةٌ بالعلم الحضوري. وهو يدّعي أنّ العلاقة بينهما هي بالضرورة اتّحاديّة؛ أي أنَّ النفس والصورة الإدراكيّة متّحدتان بنحوٍ يكون علم النفس بالصورة هو عين علم الصورة بذاتها. وبناءً عليه فإنّ حضورَ الصورة لدى النفس وعلم النفس بها لا يعود في تحقّقه وحصوله إلى حلولها

في النفس بل بسبب أنَّ الصورة، والتي هي بعينها نفس القوّة الإدراكية للنفس أيضاً، هي مرتبةٌ من علم النفس بذاتها. ففي هذا القسم من المدَّعى يكون المقصود من الاتّحاد الأعمّ من الوحدة والاتّحاد، الذي يكون بين الواقعيّة، التي لها مراتب، مع مراتبها.

والقسم الأوّل من هذه النظريّة أهمُّ من القسم الثاني، لأن **صدر المتألهين** يشير فقط إلى هذا القسم في أكثر الموارد التي يتحدث فيها عن اتحاد العالم والمعلوم، هذا أولاً؛ وثانياً، لأن ما تمحوَرت حوله نقاشات الفلاسفة اللاحقين عليه ترتكز حول هذا القسم بشكلٍ رئيسيّ. ولأجل التعمّق في إدراك هذه النظريّة لا بدّ لنا مجدداً من النظر في كلٍّ شق من هذين الشقين (المدعى والاستدلال) وسنتعرّض للقسم الأوّل تحت عنوان (اتِّحاد العالم والمعلوم في الصورة الإدراكيّة)، وللقسم الثاني تحت عنوان (اتِّحاد النفس والصورة الإدراكيّة).

اتّحاد العالم والمعلوم في الصورة الإدراكيّة

ذكرنا أنَّ القسم الأوّل من هذا المدَّعى يرجع إلى أنَّ المعلوم بالذات، أي نفس الصورة الذهنيّة أو العلم، هو بنفسه عالِمٌ بذاته؛ أي هو كالنفس وسائر المجرّدات يملك علماً حضوريّاً بنفسه، بنحو يكون في نفسه علماً وعالماً ومعلوماً.

ولو أنَّنا التفتنا الآن إلى رأي **صدر المتألّهين** في أنّ المعلوم بالذات هو نفس واقعيّة العلم، لا الصورة الذهنيّة، التي هي نفس ماهية المعلوم بالعرَض، فيمكننا تصوير هذا القسم من المدّعى بهذا النحو: إنَّ واقعيَّة العلم، في العلم الحصوليّ، كالنفس وسائر المجرّدات، تملك علماً حضورياً بنفسها؛ أي أن كونها معلومةً غير مشروطٍ بكون النفس عالمةً بها، بل حتّى لو قطعنا النظر عن كونها

حاضرةً عند النفس وعن كون النفس عالمةً بها، وافترضنا أنّه لا وجود للنفس وأنّ الموجود هو واقعيّة العلم فقط، فهي أيضاً معلومة، هو مستلزم لكونها بنفسها عالمة بذاتها. إذاً، في العلم الحصوليّ، واقعيّة العلم في نفسه هي علم أيضاً وهي وعالم ومعلوم:

«الإحساس إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نوريّة إدراكيّة [أي وجود مجرد] يحلّ بها الإدراك والشعور، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل... والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقليّة عقلاً وعاقلاً ومعقولاً [وكالكلام في كون الصورة الخياليّة خيالاً ومتخيِّلاً (بالكسر) ومتخيَّلاً (بالفتح)]»[1].

لكنَّنا نعلم أنَّ **صدر المتألّهين** يرى أنّ واقعية العلم حتّى في العلم الحسيّ والخياليّ، ليست مادّية، بل هي في العلم الحصوليّ الحسيّ مثاليّة حسيّة، وفي العلم الحصوليّ الخياليّ مثاليّة خياليّة، وفي العلم الحصوليّ العقليّ مجرّدة عقلية، وعلى أساس دعوى أنَّ واقعيَّة العلم وبسبب كونها حاضرةً عند نفسها كانت في نفسها عالمة ومعلومة، فهي تشمل إذاً الأنحاء الثلاثة من العلم، بنحوٍ يُمكن التعبير عن ذلك في العلم المثاليّ الحسيّ بـ (اتّحاد الحاسّ والمحسوس)، وفي العلم المثاليّ الخياليّ بـ (اتّحاد المتخيِّل والمتخيَّل) وفي العلم المجرّد العقليّ بتعبير (اتّحاد العاقل والمعقول)[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 317.

(2) ورد التعرّض لهذا الشق من المدّعى في المصادر التالية: الأسفار، ج 3،=

سؤال وجواب

وقد يُقال: أنّ مفردات كالإحساس، الحسّ، الحاسّ، المحسوس، التخيّل، الخيال، المتخيَّل، المتخيِّل، العقل، العاقل والمعقول، قد يكون لها معنًى في إدراك الماهيَّات والمفاهيم الكليّة والجزئيّة في العلم الحصوليّ، لا في إدراك نفس الواقع في العلم الحضوريّ. وبناء على ذلك كيف يمكن، وبأيّ معنًى، استخدامها في العلم الحضوريّ أيضاً؟

والجواب على هذا السؤال يتّضح بملاحظة ما تقدّم في الفصل السابق. فإنّ استخدام المفردات المذكورة في مثل هذه الموارد هو بالمعنى الأعمّ، بنحوٍ يشمل العلم الحضوريّ، ويُمكن تقسيم العلم الحضوريّ بلحاظ هذه المفردات إلى الحسيّ والخياليّ والعقليّ. وبيان ذلك أنّ وصف «معقول» هنا هو بمعنى الأمر العقليّ الذي يقع مورداً للإدراك، وباختصار، هو بمعنى الأمر العقليّ المدرَك (بالفتح)، سواء كان واقعيّة مجرّدة عقليّة أو مفهوماً كلياً، وسواء كان مدرَكاً من قِبَل ذاته أو من قِبَل غيره. وأمَّا وصف «عاقل»، فهو بمعنى المدرِك (بالكسر) الذي يُدرك الأمر العقليّ المذكور، سواء كان هذا المدرِك (بالكسر) هو نفس الأمر العقليّ أو كان شيئاً آخر. وأمَّا وصف «عقل» أو «تعقل» فهو بمعنى إدراك مثل هذا الأمر،

= ص 317 و448؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 181؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 287 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 242؛ **مفاتيح الغيب**، ص 582. العرشية، ص 228. المشاعر، ص 51؛ **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 73، 76 و77، 79 و334؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337، 475.

والذي هو، وكما تقدّم سابقاً، عين المدرَك دائماً. وبهذا يظهر أنّه، وبناء على القسم الأوّل من المدّعى، في العلم الحصولي العقليّ تملك واقعيّة العلم، وهي، المجرّد العقلي علماً حضورياً بنفسها، فإذاً الأمر العقليّ هو مدرِك (بالكسر) لنفسه، ومدرك (بالفتح) بنفسه، وهو إدراك، ولو أردنا استخدام المفردات المذكورة لقلنا أنّه عاقلٌ، معقولٌ وعقلٌ. وبناء عليه، يكون العلم الحصوليّ العقليّ في نفسه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً.

وكذلك في العلم الحصوليّ الحسيّ يُمكننا القول بأنّ وصف «محسوس» هو بمعنى الأمر الحسيّ المدرَك (بالفتح)، سواء كان وجوداً مثالياً حسيّاً، أو كان مفهوماً جزئيّاً حسيّاً، وسواء كان مدركاً لنفسه أو لغيره، ووصف «حاس» هو بمعنى المدرِك (بالكسر) للأمر الحسيّ المذكور، سواء كان المدرِك (بالكسر) نفس الأمر الحسيّ أو كان شيئاً آخر، فوصف «حس» أو «إحساس» هو بمعنى إدراك مثل هذا الأمر، الذي هو عين واقعية المدرَك (بالفتح). وطبقاً للقسم الأوّل من المدَّعى، ففي العلم الحصوليّ الحسيّ، تملك واقعيّة العلم، والتي هي مثاليّة حسيّة، علماً حضورياً بنفسها؛ أي أنّ الأمر الحسيّ هو مدرَك (بالفتح) ومدرِك (بالكسر) وإدراك، فهو إذاً (حاسّ)، (محسوس) و(حسّ) أو إحساس، وكذلك الحال في العلم الحصوليّ الخياليّ.

الاستدلال

إنّ الدليل الرئيسيّ الذي أقامه **صدر المتألّهين** على المدّعى المذكور أعلاه يعتمد على خطوتين أساسيّتين، نذكرها على التوالي:

الخطوة الأولى: يثبت **صدر المتألهين** في هذه الخطوة أنّه ولو

لم يكن ثمة شيء مغاير للصورة الإدراكيّة مدركاً لها، فإنّ الصورة الإدراكيّة هي أيضاً مدرَكة. ويعتمد في تثبيت هذه الخطوة على أنَّ كون الصورة الإدراكيّة مدرَكة (بالفتح) بالفعل[1]، هي من المسائل التي وقع الاتّفاق عليها بين كافّة الفلاسفة.

أمَّا كون الصورة الإدراكيّة مدرَكة (بالفتح) بالفعل، من وجهة نظر الفلاسفة السابقين، الذين يعتقدون أنَّ الماهيّة المعلومة مدرَكة (بالفتح) ومعلومة بالذات، فهو بمعنى أنّه خلافاً لنفس الماهيّة التي قد تكون في مرتبة ما موجودة ولكنّها لا تكون مدرَكة (بالفتح) إلا بالقوّة، فإنَّ الماهيَّة المجرَّدة إذا كانت موجودة فهي بالضرورة مدرَكة (بالفتح) لشيء؛ أي أنّ نسبة كونها مدرَكة (بالفتح) هو عين وجودها. إذاً، من المستحيل أن تكون الماهيَّة المجرَّدة مدرَكة (بالفتح) بالقوّة، بل هي دائماً مدرَكة (بالفتح) بالفعل، نعم يرتبط ذلك بدرجة التجريد التي تشملها، فهي إمَّا أن تكون محسوسة بالفعل أو متخيّلة بالفعل أو معقولة كذلك:

«قد صحّ عند الحكماء أنّ الصورة المجرّدة بالكليّة صورة معقولة بالفعل وكذا الصورة المجرّدة تجرّداً في الجملة إمّا محسوسة بالفعل أو متخيّلة بالفعل... [أي] أنّ وجودها في نفسه هو بعينه وجودها معقولة بالفعل [أي أنّ إضافة المعقوليّة عين وجودها وهكذا في الصورة المتخيّلة والمحسوسة]»[2].

(1) لم يتمّ التعرّض في الأسفار لكون الصورة الإدراكيّة مدرَكة (بالفتح) بالفعل في مبحث اتّحاد العاقل والمعقول، ولكن أشار إلى ذلك في الأسفار، ج 6، ص 168، كما أثبته كاملاً في **مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين**، **(رسالة اتّحاد العاقل والمعقول)**، ص 71 و72.

(2) **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 71 و72.

ولكن **صدر المتألّهين** يرى أنّ واقعيَّة العلم أو وجوده هي المدرَك (بالفتح) والمعلوم بالذات، لا ماهيَّة المعلوم، فمعنى كون الصورة الإدراكيّة مدرَكة (بالفتح) بالفعل هو أنَّ واقعيّة ووجود العلم والذي هو مجرّد مثاليّ أو عقليّ من المستحيل أن يكون موجوداً إلا أن يكون مدرَكاً (بالفتح) بالإدراك الحضوريّ. إذا فهو حاضر بالضرورة عند شيء، ومدرك (بالفتح) بواسطته؛ أيّ أن وَصْفَ الشيء بأنّه مدرَك (بالفتح) وأنّه حاضرٌ عند شيءٍ عين واقعيّته ووجوده، بنحوٍ يستحيل أن تكون مثل هذه الواقعيَّة مدرَكة (بالفتح) وحاضرة بالقوّة. فإن كانت هذه الواقعيَّة من المجرّد المثالي، فهي نفس حضور الوجود المثاليّ الحسيّ أو الخياليّ عند الشيء، وإن كانت من المجرّد العقليّ، فهي نفس حضور الوجود العقليّ عند الشيء؛ وبعبارةٍ أُخرى، لمَّا كان وجودها عين كونها مدرَكة (بالفتح) وعين حضورها عند الشيء، أُطلق عليها تسمية (الوجود النوريّ) أو (النور)، ويمكننا القول بأنّ العلم نور بذاته، سواء أكان نوراً حسيّاً أو نوراً خياليّاً أو نوراً عقليّاً:

«فيكون وجودها [أي وجود الصورة العقليّة] نوراً عقليّاً... به يصير الماهيّات الكونيّة معقولة بالفعل [بعد كونها معقولة بالقوّة] وكذا القياس في الصورة الخياليّة والحسيّة في أنّها نور خياليّ يتخيّل به الأشياء [بالفعل بعد كونها متخيّلة بالقوّة] أو نور حسيّ به يظهر المحسوسات [بالقوّة] ويصير محسوسة بالفعل»[1].

إذاً متى ما تعرَّض **صدر المتألّهين** في هذا البحث للصورة الإدراكيّة فإنَّ مراده منها واقعيّة العلم ووجوده، لا الماهيَّة الذهنيَّة للمعلوم. والصورة التحليلية لهذه الفكرة هي كالآتي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 72.

1 ـ كلُّ صورةٍ إدراكيّة مدرَكة (بالفتح) بالفعل.

2 ـ كلُّ مدرَك (بالفتح) بالفعل، دون أية واسطة، سواء أكانت واسطة في الثبوت أو في العروض، هو مدرَك.

3 ـ إنّ كلَّ موصوفٍ يتصف بوصف، دون أية واسطة، فإنَّ ذلك الوصف يكون ذاتيّاً للموصوف؛ أي أنّ الموصوف، ودون دخالة أيّ أمرٍ آخر، يحمل تلك الصفة، وهو يتصف بها مع قطع النظر عن كافّة الأمور المغايرة له، كصفة الأبعاد الثلاثة للجسم، أو صفة الزوجيّة للأربعة.

والنتيجة هي أنَّ نسبة المُدرَكية وصفة المدرَك، هي من الأمور الذاتيَّة في كلِّ صورةٍ إدراكيَّة؛ أي أنّ كلَّ صورةٍ إدراكيّة هي مدرَكة دون أن يتوقف ذلك على أيّ أمرٍ آخر، ومع قطع النظر عن الأمور المغايرة لها.

الخطوة الثانية: سوف ننطلق في هذه الخطوة من النتيجة التي توصلّنا إليها في الخطوة الأولى، وهي أنّ الصورة الإدراكيّة تتصف بكونها مدرَكة ولو لم يكن هناك مدرك لها يغايرها ويتمايز عنها. ونظراً لكون صفتيّ المدرَك والمدرِك من الصفات المتضايفة، والمتضايفان متماثلان في الوجود وفي درجة الوجود كذلك، فإنَّ النتيجة التي نتوصّل إليها هي أنّ الصورة الإدراكيّة مدرِكة لذاتها. لأنّنا وبملاحظة النتيجة التي توصلّنا إليها في الخطوة الأولى، يُمكننا فرض أن تكون الصورة الإدراكيّة مدرَكة (بالفتح) دون أن يكون هناك شيءٌ مغاير لها يدركها. مع أنَّنا لو فرضنا أنّها ليست مدرِكة (بالكسر) لنفسها (مع عدم وجود مدرِك ـ بالكسر ـ آخر لها) فإنّ هذا يشكّل نقضاً لقانون التضايف الذي أشرنا إليه أعلاه. وبناء عليه فإنَّ الصورة الإدراكيّة هي المدرَك والمدرِك والإدراك، والصورة العقليّة هي العقل

والعاقل والمعقول، والصورة الخياليّة هي الخيال والمتخيَّل والمتخيِّل، والصورة الحسيَّة هي الحسّ والحاسّ والمحسوس:

(فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائنِ الذات عن وجوده... إذ المعقوليّة لا ينفكَ عن العاقليّة، لأنّهما من باب المضاف، وأحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجودُ واحدٍ هو بعينه عاقل ومعقول [وهكذا في الصورة المحسوسة والمتخيّلة])[1].

ويمكننا بيان هذه الخطوة ضمن النقاط التالية:

4 ـ المدرَك والمدرِك من المعاني المتضايفة.

5 ـ المتضايفان متماثلان في الوجود وفي الرتبة الوجوديّة، فإن كان أحدهما ذاتيّاً كان الآخر أيضاً ذاتيّاً، فإذا تحقق كون شيء ما مدرَكاً (بالفتح) ذاتياً فإن حقق كون الشيء مدركاً لا بد وأن يكون ذاتياً كذلك؛ أي إذا كان الشيء مدرَكاً (بالفتح) دون توقّف على شيء آخر ومع قطعِ النظر عن كافّة الأمور المغايرة له، فلا بدَّ وأن يكون لهذا الشيء مدرِكاً (بالكسر) دون توقّفٍ على شيءٍ آخر ومع قطع النظر عن الأمور المغايرة له، وهذا لا يصدق إلا بأن يكون مدرِكاً لذاته.

6 ـ وبناءً على الخطوة الأولى، فإنَّ كلَّ صورة إدراكيّة ودون توقّفٍ على أيّ شيءٍ آخر، ومع قطع النظر عن كافّة الأمور المغايرة لها، هي بنفسها مدرَكة.

والنتيجة هي أن كلّ صورة إدراكية هي بالضرورة، ودون توقّفٍ

(1) المصدر نفسه، ص 72 و73.

على شيءٍ آخر وبقطع النظر عن كافّة الأمور المغايرة لها، مدرِك (بالكسر)؛ أي كلُّ صورةٍ إدراكيّة مدرِكة لذاتها بالضرورة[1].

تنافي النظريّة مع كون الصورة الإدراكيّة عرَضية

من الواضح أنَّ فرض كون الصورة الذهنيّة مدرِكة (بالكسر) لذاتها؛ أو بعبارةٍ أخرى فرض أنّ للصورة الإدراكيّة علماً حضورياً بذاتها يتنافي مع القول بكونها عرضاً. وذلك لما تقدّم في الفصل السابق من أن الفلاسفة يرون أنَّ الوجودات التي يكون وجودها للغير، ومن ذلك الأعراض التي يكون وجودها للموضوع، لا تملك علماً حضورياً بذاتها. ولذا لا يرى **صدر المتألّهين** أنَّ الصورة الإدراكيّة أمرٌ عرَضي. لكن بناء عليه نسأل التالي: إذا لم تكن العلاقة بين الصورة الإدراكيّة والنفس هي علاقة العرَض بالموضوع، فما هو نوع العلاقة بينهما؟ وبعبارةٍ أُخرى، إذا لم تكن الصورة الإدراكيّة عرَض، فما هي؟ وهنا لا بدَّ لنا من أجل الإجابة على هذا السؤال أن نوضح الدعوى الثانية.

اتّحاد النفس والصور الإدراكيّة

تُبحث في سياق هذه الدعوى علاقة النفس ـ بوصفها جوهراً عالماً بالصورة الإدراكيّة ـ بالصورة الإدراكيّة، التي هي عالمة بنفسها. وكما تقدّم فإنّ هذا الجزء من المدّعى هو في الحقيقة جواب عن

---

(1) راجع في هذا الدليل: الأسفار، ج 3، ص 313 إلى 316. العرشية، ص 227 و228. المشاعر، ص 51. مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، ص 70 إلى 73 و91. تقريرات شرح المنظومة، ج 1، ص 153 إلى 157. مجموعة آثار الأستاذ المطهري، ج 5، ص 253 إلى 265.

السؤال حول أنّ العلم الحضوريّ للصورة الإدراكيّة بذاتها هل هو أمرٌ مغايرٌ للعلم الحضوريّ للنفس بها؟ بمعنى أن الموجود هاهنا علمان حضوريّان: أحدهما العلم الحضوريّ للصورة الإدراكيّة بنفسها، والآخر العلم الحضوريّ للنفس بها، بنحوٍ لو فرضنا أنّ العلم الحضوريّ الأول غير موجود فإنّ العلم الحضوريّ الثاني سوف يزول أو يكون معدوماً بالفرض؟ وبعبارةٍ أدقّ، هل حضور واقع العلم لدى ذات الصورة غير حضور هذا الواقع لدى النفس؟ والجواب الذي يذكره **صدر المتألّهين** عن ذلك هو بالنفي حتماً. فإنّه يرى أنَّ ما لدينا هنا ليس سوى حضور واحد، لا أزيد، ولكن هذا الحضور هو حضور للصورة الإدراكيّة لدى ذاتها وهو بعينه حضور للصورة الإدراكيّة لدى النفس:

«إنّ الجوهر الحسّاس منّا يدرك المحسوسات، فالبصر [أي قوّة الباصرة] منّا يدرك المبصرات بالذّات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منّا يدرك المعقولات بالذّات بنفس تلك المعقولات عندما كانت معقولة بالفعل»[1].

ومثل هذا لا يكون مُمكناً إلا مع فرض أنّ النفس والصورة الإدراكيّة، أو بعبارةٍ أُخرى النفس وواقع العلم، متَّحدان.. ومتى كان ذلك أمراً ضرورياً فإذاً لا بدّ وأن يكون ذلك:

1 - إمّا بنحوٍ يكون الموجود في الخارج واقعيّة بسيطة واحدة هي مصداق لمفهوم النفس وهي مصداق أيضاً لمفهوم العلم،

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 462 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 9، ص 72؛ **مفاتيح الغيب**، ص 117: «القوّة الهيولانيّة عندما صارت عقلاً بالفعل تصير عين الأشياء المعقولة»، **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 131 و33؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337، 475، 506.

والأفضل التعبير عن هذا النحو من الاتّحاد بالوحدة.

2 ـ أو بنحو يكون واقع العلم مرتبة من النفس. ففي أحد هذين الفرضين فقط يكون حضور واقع العلم لدى نفسه هو بعينه حضوره لدى النفس أيضا:

«إنّ تلك الصورة بعينها... هي معقولة الهويّات في ذاتها... فهي في حدّ ذاتها عاقلة لذاتها، لكنّا نعلم من ذاتنا أنّها العاقلة إيّاها، فلا محالة يكون النفس متَّحدة بها وهذا هو الذي أردناه [وقِسْ عليه الصورة المحسوسة والمتخيّلة]»[1].

ويؤكّد صدر المتألّهين على هذا الأمر بشدّة في استدلاله الثاني[2] على اتّحاد العالم والمعلوم. فيقرر في استدلاله ذاك: أنّ النفس إنّما يمكنها أن تُدرك الصورة بتوسّط نفس الصورة فقط، لا بنفسها؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ علم النفس الحضوري بالصورة إنّما يتحقق من خلال العلم الحضوريّ الذي تملكه الصورة عن ذاتها، وليست بنفسها وبدون مثل هذا العلم. بنحو يكون التسليم بتحقّق

---

(1) المصدر نفسه، ص 91 وانظر أيضاً، **الأسفار**، ج 3، ص 319 إلى 321، 334 و510. المصدر نفسه، ج 9، ص 271؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 288 و410 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 242 و351؛ **مفاتيح الغيب**، ص 115، 117، 581 و582 و583 إلى 585. العرشية، ص 228؛ **المشاعر**، ص 51 و52. الرسائل، ص 346 و362؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 73، 74 و75 و78؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337، 475، 506؛ **شرح أصول الكافي**، ص 19 و256.

(2) انظر: **الأسفار**، ج 3، ص 317 و318 و334؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 288 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 242 و243؛ **مفاتيح الغيب**، ص 583؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 78 و79، 91 و334 و335؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 337.

العلم الحضوريّ للنفس بالصورة الإدراكيّة مساوياً للتسليم بأنّ الصورة الإدراكيّة هي علم، عالم ومعلوم؛ والواقع أنّ العلم الحضوريّ للنفس بالصورة الإدراكيّة ليس إلا العلم الحضوريّ للصورة الإدراكيّة بذاتها، ولمّا كان هذا الأمر غير ممكن إلا بأن تتَّحد النفس بالصورة الإدراكيّة بأحد النحوين المذكورين، فلا بدّ لنا من رفع اليد عن نظريّة حلول الصورة في النفس، والذي هو نوع من حلول العرَض في الجوهر، والالتزام بالاتّحاد، وذلك لأنّ حلول الجوهر في العرّض بالنحو الذي تبنّاه الفلاسفة السابقون لا يستلزم كون الجوهر والعرَض في الخارج متّحدين مصداقاً، ولا كون العرَض من مراتب وجود الجوهر، ووبالتالي فهو لا يستلزم الاتحاد؛ وبعبارةٍ أُخرى، نقول: أنه حتَّى بعد حلول الصورة العقليّة في النفس، يكون وجود النفس في ذاته مجرداً عن الصورة العقليّة وفاقداً للعقل:

«فالذات العارية من العقل [أي النفس] كيف تَعِقل صوراً عقليّة مباينةَ الذات لها خارجة الوجود عن وجودها؟ [وأيضاً كيف يكون هكذا في الصورة الحسيّة والخياليّة][1].

نقض

إنّ الذي يبدو لنا أنّ القسم الثاني من المدّعى يمكن نقضه بالعلم الحضوريّ للنفس بسائر الحالات النفسانيّة كالفرح والحزن وأمثال ذلك، فإذا لم يكن حلول واقعية العلم في النفس سبباً لعلم النفس الحضوري بهذه الواقعية، فلا يكون حلول الحالات المذكورة في النفس سبباً لعلم النفس الحضوري بها؛ لأنّ هذه الحالات أيضاً كالعلم، وجودات مجرّدة نفسانيّة، مع اختلافٍ بينها وبين العلم يرجع

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 334.

إلى أنَّ واقع العلم ينطبق على الغير، وهذه تفتقد لهذه الخصوصيّة، ولكن هذه الخصوصية وكما اتّضح من الدعوى الثانية ولا سيّما في الاستدلال الثاني، للعلم لا مدخليّة لها في حضور واقع العلم لدى النفس أو عدم حضوره. إذاً، لا بدّ وأن يكون حكم هذه الحالات من حيث الحضور أو عدم الحضور لدى النفس حكم واقع العلم. ويترتَّب على ذلك أنّ الحالات النفسانيّة إذا كان لها حلول في النفس وعُدّت من أنواع الكيف، فلا بدَّ وأن ننكر العلم الحضوريّ للنفس بها، كما أنكرنا ذلك فيما يرجع إلى العلم، وإن التزمنا بأنّ للنفس علماً حضورياً بها، كما هو واقع الحال فعلًا، فلا بدّ من القول بأنّها كالعلم تملك علماً حضورياً بنفسها، وحضورها هذا لدى نفسها هو بعينه نفس حضورها لدى النفس، وطبقاً لما تقدّم في الدعوى الثانية، فلا بد أن تكون متحدة مع النفس لا حالة فيها. ولكن **صدر المتألهين** يرى أنّها كيفيّات نفسانيّة تفتقد للعلم الحضوريّ بنفسها ولا تتَّحد مع النفس، مع أنّه يعتقد بأنّ للنفس علماً حضورياً بها[1][2].

علاقة النفس بالصور الكليّة

وعلى أي حال، فلا شكّ في أنّ صدر المتألهين يعتقد بأن علم النفس الحضوري بالصور الإدراكية يستلزم اتحادهما. ويأتي الآن دور

(1) «إنّ حضور الصور العلميّة للشيء العالم... بأحد أنحاء ثلاثة: إما بالعينية، كما في علم النفس بذاتها، أو بالحلول فيه، كما في علم النفس بصفاتها، وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل، أو بالمعلوليّة، كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصّلة، فعلم النفس بالصور الخياليّة من القسم الثالث»، (**الأسفار**، ج 3، ص 480».

(2) أشير في تعليقة العلامة الطباطبائيّ بنحوٍ ما إلى هذا النقض، راجع الأسفار، ج 3، ص 319.

السؤال عن أنّ اتّحاد النفس بهذه الصور بأيّ واحد من النحوين السابقين؟ **لصدر المتألّهين** ثلاثة آراء مختلفة في الجواب على هذا السؤال.

الرأي الأوّل: ومفاده الاعتقاد بوحدة النفس مع الصور العقليّة. ففي العلم العقليّ للإنسانِ بالأشياء، لا يكون واقع العلم وواقع النفس أمرين متغايرين حتَّى يقع البحث عن العلاقة بينهما، بل إن واقع النفس بنفسه، إلى أنّه مناط لكشف نفسه لنفسه، هو مناط لكشف الأشياء الخارجة عنه لنفسه، أي أنّ النفس، وبسبب الاستعداد الحاصل من ممَّاسة أدوات الحس للوجودات الماديّة، تتكامل بالحركة الجوهريّة الاشتداديّة تكاملاً ذاتيّاً، لتُصبح وجوداً عقليّاً أفضل لهذه الأشياء، وتُصبح تبَعاً لذلك وجوداً ذِهنيّاً لماهيّة هذه الأشياء، وبهذا يحصل الانطباق، وبلحاظ هذا الانطباق يتحقَّق العلم الحصوليّ. إذاً، طبقاً لهذا الرأي، فإنّ وجود النفس هو عين وجود العلم الحصوليّ. أي أنّ العلاقة بينهما هي علاقة العينيّة والوحدة، وبعبارةٍ أُخرى، طبقاً لهذا الرأي، فإنّ النفس وقوّة التعقل والصورة العقليّة أمر واحد: (إنّ النفس إذا عَقِلت شيئاً صارت عين صورته العقليّة)[1]، ولقد قلنا سابقاً، عند بياننا لرأي صدر المتألّهين المتبني على القول بالتركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، إلى أن هذا النحو من التركيب بين المادّة والصورة يرجع إلى المراتب

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 327 «إنَّ الصور العقليّة إذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها»، المصدر نفسه، ج 9، ص 122 و123. وانظر أيضاً: الأسفار، ج 3، ص307 و308، بضميمة ص 307، تعليقة السبزواري، المصدر نفسه، ج 4، ص 234. المصدر نفسه، ج 8، ص 253؛ **مفاتيح الغيب**، ص 117؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 576.

الفَرَضية للحركة الجوهريّة الاشتداديّة عند مقايستها بعضها مع البعض الآخر. وبملاحظة هذا الأمر، يُمكننا بيان علاقة النفس بالصورة العقليَّة في الرأي المبحوث عنه هنا بنحو التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة، والقول بأنّ نسبة النفس إلى الصوَر العقليّة هي نسبة المادّة إلى الصورة بالنحو المذكور في التركيب الاتّحادي. إذاً النفس تتقبّل الصور العقليّة، ولكن لا على النحو الذي يتقبّل فيه الجوهر العرَضَ أو على النحو الذي تتقبّل فيه المادّة الصورة في التركيب الانضمامي:

«كما ليست المادّة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجودٍ بموجودٍ... بل بأن يتحوّل المادّة من مرتبة النقص في نفسه إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلًا بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة وليس لحوق الصورة العقليّة بها... كلحوق عرَض لمعروضٍ جوهري... [بل] حصول الصورة الإدراكيّة للجوهر الدارك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعيّة»[1].

الرأي الثاني: يؤكد صدر المتألهين في هذا الرأي، الذي يؤكد عليه غالباً، على الاتحاد بين النفس وبين واقعية العلم، لا وحدتهما، والمقصود من وجود العلم هنا المثال الأفلاطونيّ، لا الصورة القائمة بالنفس. فالنفس بعد الإدراك الحسيّ والخياليّ لعدد من الوجودات المادّية المتَّحدة في النوع، تتهيأ لتَّتصل بالمثال المتّحد بالنوع مع هذه الوجودات، وبذلك يكون للنفس علم حضوريّ

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 319 إلى 321؛ والمصدر نفسه، ج 4، ص 234 و235؛ المصدر نفسه، ج 8، س 259؛ **الشواهد الربوبية**، طبعة بنياد صدرا، ص 288 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 234.

بالمثال المذكور. وهذا النوع من الاتّصال هو الذي يُعبِّر عنه أحياناً بـ (الاتحاد)، وأحياناً بـ (الاتّصال)، وثالثةً بـ (الإضافة الإشراقيّة) ورابعةً بـ (المشاهدة).

«وأمّا حال النفس بالقياس إلى الصور العقليّة من الأنواع المتأصّلة، فهي بمجرد إضافة إشراقيّة تحصل لها إلى ذوات عقليّة في عالم الإبداع، نسبتها إلى أصنام أنواعها الحسيّة كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيّة ـ على ما هو المشهور ـ بناء على قاعدة المُثل الأفلاطونيّة»[1].

ولمّا كان للمثال المذكور انطباق عيني على الوجودات المادّية المتَّحدة معه في النوع، تحقق العلم الحصولي، بسبب هذا الانطباق، بالوجود المادّي المتّحد معه في النوع، ولكنّه علمٌ حصوليّ كليّ لا جزئيّ. فإن اتّحدت النفس مع مثال الأسد، فهذا المثال لجهةِ انطباقه العينيّ على أفراد الأسد سوف يكون علماً حصولياً كلياً بالأسد، وبهذا النحو مثال الشجر أيضاً فإنّه من الحيثيّة المذكورة هو علم حصوليّ كليّ بالشجر وهكذا. وطبقاً لهذا الرأي، تكون علاقة النفس بالعلوم الحصوليّة الكليّة هي نفس علاقة الاتّحاد أو الاتّصال أو الإضافة الإشراقيّة.

الرأي الثالث: يقرر **صدر المتألّهين** فيه أنَّ العلم العقليّ للإنسان بالأشياء ليس هو عين النفس، وليس موجوداً مجرّداً فوق النفس، بل

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 288؛ والمصدر نفسه، ج 1، ص 291؛ والمصدر نفسه، ج 2، ص 70 إلى 72؛ والمصدر نفسه، ج 3، ص 510؛ **الشواهد الربوبيّة**، طبعة بنياد صدرا، ص 42 و43 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 32؛ **مفاتيح الغيب**، ص 112 و113؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة**، ص 52؛ **تعليقة بر شفا**، ج 1، ص 581؛ **تعليقة بر حكمة الإشراق**، ص 300.

هو وجود مجرّد عقليّ قائم بالنفس، وهذا القيام هو قيام صدوري؛ أي أنَّ النفس فاعلٌ له، وقوّة العقل قابلةٌ له ومتَّحدة معه:

«إنَّ نسبة النفس إلى الصور الإدراكيّة مطلقاً نسبة الفاعل المؤثّر لا نسبة المنفَعِل المتّصف»[1].

وهذا النحو من العلاقة يوجب عدّ الصور الإدراكيّة الكليّة من مراتب النفس، واعتبار اتّحاد النفس بها من النوع الثاني؛ أي أنه اتّحاد وجودٍ ذي مراتب مع مراتبه. وذلك لأن كل معلول بناءً على الوجود الرابط المعلول، هو شأن من شؤون علّته الفاعليّة ومرتبةٌ من مراتبها، بنحوٍ يكون كلُّ أثرٍ وفعلٍ صادرٍ من مرتبةٍ من مراتبه هو بعينه فعلَ النفس في تلك المرتبة، ويكون حضور كلِّ مرتبةٍ عنده هو بعينه حضوراً لها عند النفس في تلك المرتبة.

الجمع بين آراء صدر المتألّهين

وما يهمّنا الآن هو الجمع بين هذه الآراء الثلاثة **لصدر المتألّهين**، والذي يبدو لنا هو أنّ **صدر المتألّهين** ينظر في آرائه الثلاثة هذه إلى الأطوار المختلفة للنفس من حين كونها عقلاً هيولانيّاً إلى بلوغها مرحلة امتلاك ملكة العقل. فالنفس في البدء تكون ضعيفة، وتبعاً لذلك، مع فرض اكتسابها للاستعداد عن طريق الإدراكات الجزئيّة، فلا بدَّ وأن تُفاض عليها الصور العقليّة واحدة بعد أُخرى من العقل الفعّال وتتَّحد معها، كما هو الحال في المادّة والصورة اللتين تتحدّان بالتركيب الاتّحادي في الحركة الجوهريّة

---

(1) **رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة**، ص37؛ وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 8، ص 251 و259؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألّهين**، ص 76 و77؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 466 و467.

الاشتداديّة. وهذا الاتّحاد والاشتداد يستمرُّ إلى أن تصلَ النفسُ إلى مرحلة الاستعداد للاتّحاد والاتّصال بالعقل الفعّال، كما في مثال الإنسان الذي هو أفضل مثالٍ. وبعد تحقّق هذا الاتّحاد ترتقي النفس أيضاً بالحركة الجوهريّة الاشتداديّة إلى أن تصل إلى درجةٍ تمتلك فيها ملكة الرجوع إلى العقل الفعّال[1]. وعند تحقّق هذه الملكة تتحقّق القدرة لدى النفس، مع فرض امتلاكها للاستعداد المطلوب، لإنشاء الصورة العقليّة بنفسها وكذا الصور الجزئيّة والحسيّة، واحدةً بعد أُخرى:

«لا شكّ أنّ النفس مبدأ فاعليّ للصوَر الموجودة في قواها ومداركها وأمّا الصور العقليّة المدرَكة للنفس فإنّ النفس في الابتداء، عند كونها عقلاً هيولانيّاً، مبدأ قابليٌ لها وإذا صارت متَّصلة بالعقل الفعّال، كانت فاعلة حافظة إيّاها»[2].

والنتيجة التي نصل إليها هي أنَّ **صدر المتألهين** يُشير في آرائه هذه إلى المرحلة الابتدائيّة والمرحلة المتوسّطة والمرحلة المتقدّمة للنفس حال الاشتداد. فالرأي الأوّل يُشير إلى نحوِ ارتباط النفس بالصورة العقليّة في المرحلة الابتدائيّة والتي تبدأ بالعقل الهيولانيّ، والرأي الثاني يُشير إلى المرحلة المتوسّطة التي تتّحد فيها مع العقل الفعّال في الجملة، والرأي الثالث يُشير إلى المرحلة المتقدّمة التي تمتلك فيها ملكة العقل، والتي تمكّنها من أن تكون خلاقة للصور التفصيليّة الكليّة والجزئيّة.

---

(1) التعبير بـ (الملكة) هو من صدر المتألّهين نفسه، انظر: الأسفار، ج 4، ص 110؛ المصدر نفسه، ج 6، ص 347؛ المصدر نفسه، ج 8، ص 213.

(2) **الأسفار**، ج 8، ص 259 وانظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 110. **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 300.

علاقة النفس بالصور الجزئيّة

ولصدر المتألهين فيما يتعلّق بالصورة الجزئيّة آراء أربعة أيضاً هي:

الرأي الأوّل: يتبنى **صدر المتألهين في** هذا الرأي، وحدة النفس مع الصور المثاليّة الحسيّة والخياليّة، بنفس الطريقة التي تبنى فيها وحدة النفس والصور العقليّة. فلا تغاير العلم الحسيّ والخياليّ للإنسان بالأشياء بين وجود النفس ووجود العلم حتّى يقع البحث عن العلاقة بينهما، بل وجود النفس بنفسه، مضافاً إلى كونه مناطاً لكشف نفسه، مناط لكشف الأشياء الخارجة عن نفسه لنفسه، بمعنى أنَّ النفس وبسبب الاستعداد المتحقِّق من اتِّصال أدوات الحسّ بالوجودات الماديّة تصل إلى تكاملها الذاتيّ بالحركة الجوهريّة الاشتداديّة، وتحصل تدريجاً على الوجود الأفضل المثاليّ لهذه الأشياء وبهذا يتحقَّق الانطباق، وبلحاظ هذا الانطباق يتحقَّق العلم الحصوليّ. إذاً، طبقاً لهذا الرأي، فالنفس وقوّة إدراك الجزئيَّات والصورة الإدراكيّة الجزئيّة شيء واحد؛ أي أنّ العلاقة بينها هي العينيّة والوحدة؛ وبعبارةٍ أُخرى، نقول: إن واهب الصوَر[1] في الأحوال والأوضاع المناسبة يوجِدُ في النفس الصور الحسيّة (المدرِكة ـ بالكسر ـ لذاتها؛ أي الحسّ والحاسّ والمحسوس) وبعد ذلك، حيث يتحقَّق الاستعداد، يقوم بإيجاد الصورة الخياليّة في القوى الحسيّة والخياليّة للنفس، والتي هي عين النفس، وهذه القوى المذكورة تتَّحد معها على مثال اتحاد المادّة والصورة في التركيب الاتِّحاديّ:

---

(1) انظر: الأسفار، ج 3، ص 317. المصدر نفسه، ج 8، ص 181. الشواهد الربوبية، طبعة بنياد صدرا، ص 287 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 242. مفاتيح الغيب، ص 58. تعليقة بر حكمة الإشراق، ص 337.

(الجوهر النفسانيّ الإنسانيّ مادّة للصور الإدراكيّة التي يتحصّل بها جوهراً آخر كماليّاً بالفعل)[1].

وأمّا باقي آرائه أي الثاني والثالث والرابع، فإنّ الحديث فيها ـ وخلافاً للرأي الأوّل ـ يقع عن إنشاء الصور المذكورة وعن قيامها الصدوريّ بالنفس وقواها:

الرأي الثاني: طبقاً لهذا الرأي فإنّ النفس هي فاعل للصور الحسيّة والخياليّة، إذ النفس تتهيّأ، وبسبب اتّصال الحواسّ بالوجودات المادّية، لكي توجد واقعية مثالية حسية وخيالية تنطبق على الواقعيّة المذكورة ثم تقوم بإيجاد هذه الواقعية بعد ذلك:

«إنَّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليّة والحسيّة أشبه بالفاعل المبدِع منها بالمحلّ القابل»[2].

وهذه الواقعية المثالية هي نفس واقعية العلم الذي تُدركه النفس حضوراً، وحيث كان ذا انطباقٍ عينيّ خاصّ على الواقعيّة المادّية المذكورة كان مناطاً لكشفها بنحوٍ جزئيّ وهو يكون من هذه الجهة علماً حصوليّاً جزئياً حسياً أو خيالياً.

والوجود المثاليّ المذكور مشابهٌ للوجود المادّي الذي يَنطبق عليه، بمعنى أنّ الوجود المادّي المذكور كما يكون جوهراً يقترن

---

(1) **الأسفار**، ج 4، ص 234 وانظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 234.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 287 المصدر نفسه، ج 1، ص 287، 291 و303. المصدر نفسه، ج 3، ص 350، 480 و483. المصدر نفسه، ج 9، ص 73 و74 و191. الشواهد الربوبية، طبعة بنياد صدرا، ص 42 وطبعة مركز نشر دانشگاهي، ص 31 و32؛ **مفاتيح الغيب**، ص 112؛ **العرشية**، ص 237؛ **مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين**، ص 287؛ **رسائل فلسفي، المسائل القدسيّة، ص 51 و52**؛ **تعليقه بر شفا**، ج 1، ص 580 و581 و614؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 300، 466، 467 و474.

بأعراض، فإنَّ الوجود المثاليّ المنطبق عليه هو أيضاً جوهر يقترن بنفس تلك الأعراض، بنحوٍ يكون لجوهره انطباقٌ خاصٌ على الجوهر المادّي ولأعراضه انطباقٌ خاصٌ على أعراضه، وتبعاً لذلك تكون أعراضه بلحاظ هذا الانطباق علماً حصوليّاً جزئيّاً بأعراض الوجود المذكور:

(أمّا العلوم الخياليّة والحسيّة، فهي عندنا غير حالّة في آلة التخيّل وآلة الحسّ، بل ... جواهرها جواهر مجرّدة عن الموادّ وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر والكلّ يقوم بالنفس، كبقاء الممكنات بالباري، جلّ ذكره[1].

وبسبب هذا النحو من العلاقة، فإنّ الصورة الإدراكيّة الجزئيّة والتي هي باعتبارٍ آخر قوّة إدراك لدى النفس أيضاً، هي من مراتب النفس، واتّحاد النفس بها هو نوع من اتّحاد الوجود ذي المراتب بمراتبه، بنحوٍ يكون حضور كلِّ مرتبةٍ عنده هو بعينه نفس حضور تلك المرتبة لدى النفس. فعندما نقول مثلاً: إنَّ النفس في حالة إدراك حضوريّ للصورة الجزئيّة لهذه الورقة، فإنّ هذا يعني بالدقّة أنّ المرتبة المثاليّة للنفس التي لها انطباق عينيّ على هذه الورقة هي في حالة إدراكٍ حضوريّ لذاتها. نعم بسبب هذا الانطباق فإنّ هذا الإدراك الحضوريّ من المفروض أن يكون إداركاً حصوليّاً للورقة أيضاً.

الرأي الثالث: طبقاً لهذا الرأي فإنّ ملَكة التعقل هي الفاعل للصور الجزئيّة، كما تكون فاعلا للصور العقليّة. والقوى الإدراكيّة الجزئيّة تقبل هذه الصور المذكورة وتتّحد معها:

«إنّ العلم العقليّ البسيط فينا يصيرُ مبدأً لتفصيل الصور العلميّة الكليّة في نفوسنا ولتفصيل الصور الجزئيّة في [مرتبة] خيالنا»[2].

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 305.

(2) **الأسفار**، ج 6، ص 347.

الرأي الرابع: طبقاً لهذا الرأي فإنّ الجوهر المثاليّ الخياليّ هو الفاعل للصور الجزئيّة والقوى الإدراكيّة الجزئيّة هي القابلة بهذه الصورة المتحدة معها:

«الخيال جوهر فعليّ مجرّد عن البدن من شأنه إنشاء الصور المقداريّة [أي الجزئيّة] في عالمه»[1].

ومن الواضح أنَّ الجوهر المذكور يختلف عن القوى الحسيّة والخياليّة المتَّحدة مع الصور الحسيّة والخياليّة.

الجمع بين الآراء الأربعة

كيف يمكننا الآن الجمع بين هذه الآراء؟ إنّ ما يبدو لنا هو أنَّ الرأي الأوّل يرتبط بتلك المرحلة التي تكون فيها النفس فاقدةً لأيّ مرتبةٍ عقليّةٍ. ففي هذه المرحلة تكون النفس وجوداً مثاليّاً يتكامل في مراتب المثال بالحركة الجوهرية الاشتدادية، أي أن واهب الصور يفيض على النفس (وهي في هذه المرحلة عين القوى الإدراكية الجزئية) الصور الجزئية واحدة بعد أخرى بسبب استعدادها المتحصل من اتصال الحواس بالموجودات المادية. وتتَّحد النفس معها بالحركة الجوهريّة الاشتداديّة، وبهذا يكون تكاملها الذاتيّ، وتصبح تدريجاً وجوداً مثاليّاً أفضل للواقعيّات المذكورة.

أمّا الآراء الثلاثة المتبَقية فإنّ كلَّ واحدٍ منها ناظرٌ إلى مرحلة تكون النفس فيها ذات ملَكة عقليّة. ففي هذه المرحلة يمكن للنفس أن تكون فاعلةً لهذه الصور، وكذلك الحال في ملكة العقل وفي الخيال. ذلك لأنّ المراد من النفس هو تلك المرتبة العالية للنفس، التي تسمى فيها رئيسة القوى. إذاً، عندما تكون النفس في مرحلة

(1) **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 300 وانظر أيضاً: **الأسفار**، ج 3، ص 483؛ **العرشيّة**، ص 247؛ **تعليقه بر حكمة الإشراق**، ص 303 و454.

تمتلك فيها ملَكة عقليّة، فإن ذات النفس في الحقيقة، هي نفس الملكة العقليّة. وبناء عليه، فلا فرق بين قولنا أنَّ النفس هي الفاعل للصور المذكورة أو أنّ العقلَ هو الفاعل لها. ولكنّ النفس في المرحلة التي تكون فيها ذات ملكة عقليّة من غير الممكن أن تكون مباشرةً، ودون واسطةٍ، هي الفاعل للصور الجزئيّة. بل بإيجادها لجوهرٍ مثاليّ قائمٍ بذاتها، يُطلق عليه الخيال[1]، وهي بواسطته توجد مثل هذه الصور:

«إنّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة ـ كما أومأنا إليه ـ في صقع النفس بمجرّد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال»[2].

ومن الواضح أنّ هذا الجوهر المثاليّ البسيط واجدٌ بنحو الإجمال لكافّة كمالات الصور المذكورة بنحوٍ مثالي أفضل، كما أنّ النفس في مرتبة العقل تكون واجدةً لهذه الكمالات بنحوٍ عقلي أفضلَ.

إشكالٌ وجواب

ولقد ووجه الرأي الثاني **لصدر المتألّهين** حول علاقة النفس بالصور العقليّة باعتراضين هما:

1 ـ أنّه بناء على هذا الرأي فإنّ النفس تكون فاقدةً لعالم العقل المتَّصل، كما أنَّ النفس عند **شيخ الإشراق** تكون فاقدةً لعالم المثال المتَّصل، إذاً طبقاً لهذا الرأي، فإنّ مناط انكشاف

---

(1) تعرّض صدر المتألّهين في مواضعَ متعدّدة لجوهرٍ مثالي باسم الخيال، راجع في ذلك، الأسفار، ج 3، ص 506. العرشية، ص 237. تعليقة بر شفا، ج 1، ص 614.

(2) **الأسفار**، ج 1، ص 303.

الأشياء بنحوٍ كليّ للنفس هو المُثل الأفلاطونيّة وهي موجوداتٌ مجرّدة ومستقلّة عن النفس، والنفس إنَّما تشاهدها فقط، دون أن تكون قائمة فيها بأي نحوٍ من القيام، لا صدوراً ولا حلولا. وقد أوردَ هذا الإشكال بعض الفلاسفة **كالسبزواريّ** والعلامة **الطباطبائيّ**. وذلك لأنّهم ذكروا أنَّ إنكار عالم العقل المتَّصل مستلزمٌ لورود الإشكالات التي ذكرها **صدر المتألهين** على **شيخ الإشراق**، المُنكر لعالم المثال المتَّصل. وبناءً عليه فإنَّ حلَّ هذه الإشكالات كما يستلزم القبول بالمثال المتَّصل، يستلزم القبول بعالم العقل المتَّصل أيضاً:

«قوله بثبوتِ مثالٍ خاص بالنفس غير المثال الأعظم العام ممّا لا محيص عنه، لكن ينبغي أن يُقال بمثله في العقل. فإنّ ما تجده النفس من الصور العقليّة أيضاً غير خارجٍ عن عالم نفسها وحيطة ذاتها لجريان ما مرّ من البرهان في المثال فيه بعينه»[1].

ولكنَّ الصحيح أنّ هذا الإشكال إنّما يرد متى التزمنا بعدم إمكان الجمع بين هذه الآراء الثلاثة، والتزمنا بأنّ الرأي الثاني والذي غالباً ما تعرّض له **صدر المتألّهين** هو الرأي النهائيّ له. ولكن كما لاحظنا فإنّه بنفسه قد قام بالجمع بين هذه الآراء بنحوٍ يؤدي إلى القول بأن للنفس منذ البدء عقلاً متصلاً.

2 ـ أنّ هذا الرأي يبتني على القول بالمثل الأفلاطونيّة، وهو قول باطل في نفسه بالرغم من تبني **صدر المتألهين** له. وهذا الإشكال واردٌ، ولذا حاول بعض الفلاسفة كالعلامة **الطباطبائي** تصحيح رأي **صدر المتألّهين** بالإستناد إلى موجود

---

(1) **الأسفار**، ج 1، ص 303، تعليقة العلامة الطباطبائي.

مجرد تام واحد غير المِثَال، إذ إنَّ السبب في كثرة معقولات الإنسان حسب **صدر المتألهين** هو كثرة المدرَك (بالفتح)، أي أنها ناشئة من كثرة المُثل، ولكن طبقاً للتصحيح الأخير يكون المَنشأ فيها الاستعداد الذي يكتسبه المدرِك (بالكسر) بسبب الإدراكات الجزئيّة للواقعيّات المادّية:

«إنّ هناك شقاً آخر.. وهو أن تكون هذه الصور الكليّة موجوداً مجرَّداً واحداً قائماً بذاته ويكون الاختلاف والكثرة ناشياً من ناحية إدراكنا لا من ناحية المدرَك ـ بالفتح ـ»[1].

5 ـ 9 ـ العلم الحصوليّ في المجرّدات التامّة

تقدّم أنَّ وجود العلم إن كان بعينه نفس وجود المعلوم سمي بالعلم الحضوريّ، وإن كان وجوداً مغايراً للمعلوم ومنطبقاً عليه أُطلق عليه ـ بسبب هذا الانطباق ـ اسم العلم الحصوليّ.

أنواع العلم الحصوليّ

وتقدّم أيضاً أنه إذا كان وجود العلم في العلم الحصوليّ مغايراً لوجود المعلوم بالضرورة، فلا يلزم أن يكون مغايراً لوجود العالِم، بل من الممكن أن يكون نفس وجود العالِم، وهو ما يُطلق عليه (الحصوليّ عين الذّات)، كما أنّه من الممكن أن يكون وجوداً مغايراً لوجود العالِم فيُطلق عليه (الحصوليّ الزائد على الذّات). وكذلك الحال في القسم الأخير، حيث يكون وجودُ العلم مغايراً لوجود العالِم، فمن الممكن أن نفترض أنَّ العلاقة بينهما علاقة الحالّ بالمحلّ؛ أي أنَّ العلم يكون حالاً في وجود العالِم، كعلم الإنسان

---

(1) **الأسفار**، ج 2، ص 70، تعليقة العلامة الطباطبائي.

بالأشياء، طبقاً لرأي الفلاسفة السابقين، وقد نفترض العلاقة بينهما علاقة الفعل بالفاعل، بأن يكون العالم علّة فاعليّة لوجود العلم، ويكون العلم صادراً عنه، كالعلم الحسيّ والخياليّ للإنسان بالأشياء، طبقاً لرأي **صدر المتألّهين**. وتسهيلاً للبحث في هذه الأقسام سوف نصطلح عليها بالتالي على نحو الترتيب: (العلم الحصوليّ الذاتيّ)، (العلم الحصوليّ الحلوليّ) و(العلم الحصوليّ الصدوريّ).

سؤال

لا شكّ في أنّ لكلِّ مجرّدٍ تامٍ نوعاً من العلم الحضوريّ في الجملة. والسؤال الذي ينشأ الآن هو: هل العلم الحصوليّ للمجرّد التام:

1 ـ أمرٌ ممكن.

2 ـ أو أنّه غير ممكن.

3 ـ أو أنّه لا بدّ من القول بالتفصيل، بأن نلتزم بإمكان بعض أنواع العلم الحصوليّ بالنسبة إليه، بل وتحققها وبعدم إمكان بعضها؟

الجواب

لا بدّ لنا للإجابة بشكلٍ صحيح على هذا السؤال من أن نحدّد أولاً ما الذي يتلاءم مع المجرد التام من أنواعِ العلم الحصوليّ وما الذي لا يتلاءم. وملاك الحكم في هذا الأمر هو ملاحظة خصوصيَّتين أساسيَّتين ذاتيَّتين في كلِّ موجودٍ مجرّدٍ تامٍ بنحوٍ لا يصحُّ وصف المجرَّد التامّ بأيّ وصفٍ يكون منافياً لهما:

1 ـ الفعليَّة التامّة: إنّ كلّ مجرّد تامٍ متمحضٌ في الفعليّة؛ أنه ليس

فيه أية جهة استعداد فيما يرجع إلى أيّ وصف، وهو تبَعاً لذلك ثابتٌ محض. لأنّ التغيّر ليس سوى صيرورة ما بالقوة بالفعل، سواء كان ذلك بشكلٍ آنيّ أم تدريجيّ. إذاً، يستحيل في أيّ مجرّد تام وقوع أيّ نوعٍ من التغير سواء كان آنيّاً أم تدريجياً، وسواء كان ذاتيّاً أم عَرَضيّاً. ويترتّب على ذلك أنّ وجود صفة ما للموصوف إذا كان مستلزماً لكون الموصوف بالقوّة أو مستلزماً لنوعٍ من التغيّر فيه، فلا يُمكن أن يتَّصف الموجود المجرّد به[1].

ولا يخفى أنَّ هذه الخصوصيَّة لا تتلاءم مع العلم الحصوليّ الحلوليّ، لأنّ الحلول مستلزمٌ لكون الشيء بالقوّة وكون المحل قابلاً للتغيير، فهذا النوع من العلم الحصوليّ غير ممكنٍ للمجرّد التامّ، إلا إذا أمكننا تصوير نوعٍ من الحلول لا يكون مستلزماً للقوّة والتغيير. ولكن ما هو حكم العلم الحصوليّ الذاتيّ أو الصدوريّ؟ الحقيقة هي أنَّ هذه الخصوصيّة لا تتنافى مع هذين النوعين. ولذا لا بدَّ من ملاحظة الخصوصيّة الثانية للحكم عليهما بالإمكان أو عدمه، وهذه الخصوصيّة الثانية هي عبارة عن:

2 ـ الاستغناء عمَّا دونه: ذلك أن كلَّ موجودٍ مجرّدٍ تامٍ، في أيّ مرتبةٍ من مراتب النّظام التشكيكيّ للوجود، مستغنٍ عن كافّة الموجودات الواقعة في المرتبة التي دونه، وهو محتاجٌ إلى المراتب التي هي فوقه فقط؛ أيّ أنه من غير الممكن لأيّ موجودٍ أدنى وبأيّ نحوٍ من الأنحاء أن يكون دخيلاً في تحقّق

(1) «كلُّ ما أمكن له [أي للمجرّد] فوجب أن يكون حاصلاً له بالفعل، لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدّد، فليس فيه شيء بالقوّة ولا يسنح فيه حالة لم تكن من قبل» (**الأسفار**، ج 3، ص 485).

وصفٍ كماليّ للمجرّد التامّ الأعلى منه، ومن ذلك أنَّه لا يُمكن لأيّ موجودٍ أدنى أن يكون بنفسه مناطاً لاتّصاف المجرّد التامّ الأعلى منه بوصفٍ كماليّ. وبعبارةٍ أوضح، لا يمكن أن يكون كمالاً لمجرّد تامٍ فوقه. وبهذا يظهر أنّ الله عز وجل، الذي لا يُمكن تصوّر مرتبةٍ وجوديّةٍ أعلى منه، غنيٌ عن كلِّ الموجودات الأخرى، أي هو الغنيُّ المطلق، وكلُّ الموجودات بحاجةٍ إليه من جميع الجهات. ويترتّب على ذلك أنّه من الممكن أن يكون موجودٌ أدون مناطاً لكشف بعض الأشياء للمجرّد التامّ الذي يكون فوقه، أعني، نفس علمه بهذه الأشياء، إلا أنّه من غير الممكن أن يكون مثل هذا العلم كمالاً للمجرّد المذكور. وسوف يأتي في الفصل السادس عشر وتحت الرقم 2 ـ 14 مزيد تفصيل لهذا الأمر.

وهذه الخصوصيّة لا تتلاءم مع انحصار العلم في المجرَّدات التامّة بالعلم الحصوليّ الصدوريّ، لأنَّ العلم في العلم الحصوليّ الصدوريّ هو فعل العالِم (بالكسر)، وبناءً عليه يكون معنى هذا الانحصار أنَّ مناط اتِّصاف المجرَّد التامّ بوصفٍ كماليّ ـ أي وصف العالِم ـ ليس سوى فعلُه، الذي هو عبارة عن «موجودٍ دونه» منطبقٍ على تلك الأشياء، بنحوٍ لا يكون عالماً بالأشياء المذكور لو قطعنا النظر عن هذا الفعل؛ وبعبارةٍ أوضح، طبقاً لهذا الانحصار، يكون كمال العلم في المجرَّد التام هو نفس معلوله الذي هو موجود دونه، إذاً، من غير الممكن أن يكون علم المجرّد التامّ بالأشياء منحصراً بالعلم الحصوليّ الصدوريّ.

ولو انتقلنا للحديث عن العلم الحصوليّ الذاتيّ والعلم الحصوليّ الصدوريّ مع فرض عدم الانحصار، ما الذي يمكن قوله، وهل الخصوصية الأخيرة تتنافى كذلك معهما؟ الجواب هو بالنفي.

1 ـ أي أن العلم الحصوليّ الذاتيّ ليس أمراً مستحيلاً على المجرّد التامّ، لأنَّ وجود العلم ـ في هذا النوع من العلم الحصولي ـ هو بعيه نفس وجود العالِم؛ أي أن نفس وجود العالم هو بنحوٍ يكون ملاكاً لانكشاف الأشياء لنفسه، ومناطاً لكونه عالماً بالأشياء، ويترتّب على ذلك، أنَّ وجود هذا العلم في المجرّدات التامّة غير مستلزم لأن تكون محتاجةً ـ في وصفها الكماليّ، ككونها عالمةً بالأشياء ـ للموجودات التي هي دونها. وبهذا يظهر لنا أنَّنا لا يُمكننا إنكار هذا النوع من العلم في المجرّدات التامّة، بل لا بدَّ من التسليم بذلك بضرورة العقل. لأنَّ كلَّ علّةٍ فاعليّة، ومنها الفاعل المجرّد التام، هي بالضرورة وجودٌ أكمل من وجود فعله؛ أي أنَّ كلَّ الكمالات الموجودة في فعله لا بدَّ وأن تكون موجودةً فيه بنحوٍ أعلى وأشرف وأفضل، وإلا لزم الترجّح بلا مرجّح؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنّ كلّ مجرّد تامّ هو في مرتبةٍ أعلى في النظام التشكيكيّ للوجود من مرتبةِ فعله. وفي تحليلنا للانطباق لاحظنا أن لكل وجود أكمل، في النّظام التشكيكيّ للوجود، انطباقاً عينيّاً تشكيكيّاً على الوجود الناقص الذي يكون دونه، ووجوداً أفضل لماهيته، بنحوٍ يكون حضور الوجود الأكمل لديه أو لدى غيره مستلزماً لانكشاف الموجود الناقص له أو لغيره، ومناطاً لعلمه أو لعلم غيره به، ولقد علمنا أيضاً أنَّ كلَّ مجرّدٍ تام حاضرٌ لدى نفسه، وبناءً عليه يكون وجودُ كلِّ مجرّدٍ تام ملاكاً لانكشاف معلومه له ومناطاً لكونه عالماً بنفسه بمعلوله، والمراد من ذلك أنَّ وجود المجرَّد التامّ ـ وهو بعينه العالِم ـ علمٌ، ومعلوله معلومٌ له، ولكنَّ العلّة والمعلول وجودان متغايران، إذاً فالعلم المذكور عين العالِم ومغايرٌ للمعلوم؛ وهو يعني العلم الحصوليّ الذاتيّ بالمعلول. ويَنتج

عن ذلك أنَّ العلم الحصوليّ الذاتيّ بالأشياء ممكن للمجرّد التامّ، بل هو ضروريّ أيضاً.

2 ـ إنَّ العلم الحصوليّ الصدوريّ غير المنحصر ليس محالاً كذلك بالنسبة للمجرّد التامّ؛ أي أنّ العلم الحصوليّ الصدوريّ بالأشياء، هو في نفسه، ليس أجراً مستحيلاً بالنسبة للمجرد التام، بل و ضروري التحقق، لأنّ كلّ مجرد تام هو مناطٌ لانكشاف معلولاته لنفسه، ولكل موجودٍ يكون هذا المجرّد حاضراً عنده، هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى، لأنَّ كلَّ موجودٍ مجرّد ممكنٍ حاضر لدى علله الفاعليّة؛ إذاً، كلُّ موجودٍ مجرّد ممكنٍ ملاك لانكشاف معلولاته لعلله الفاعليّة، مع الإلتفات إلى أنَّ العلَّة الفاعليّة ومعلولها هنا وجودان متغايران، بمعنى أنَّ العلمٌ مغايرٌ للمعلوم وهو كذلك مغايرٌ للعالم؛ أي أنّ العلم الحصوليّ الزائدٌ على الذات هو علم صدوري. وبناءً عليه يكون العلم الحصوليّ الصدوريّ بالأشياء غير مستحيل في نفسه للمجرّدات، بل هو متحقّق أيضاً. وما هو مستحيل هو جعل هذا العلم بديلاً للعلم الذاتيّ، والقول بأنّه ليس للمجرَّد التامّ علم ذاتي بالأشياء، وأن علمه به هو فقط فعله؛ أي حصر ذلك بالعلم الحصوليّ الصدوريّ، لأنَّ معنى هذا القول، أنَّ هذا النحو من الكمال للمجرَّد التامّ وهو كونه عالماً بالأشياء، تحقَّق بسبب فعله، هو أمر مستحيلٌ، أما عندما نفترض أن لديه علماً ذاتياً، وأنه يملك ذلك بالضرورة، بالإضافة إلى العلم الحصوليّ الصدوريّ، فلن يكون ذلك موجباً لأيّ محذور.

علاقة العلم الحصوليّ الذاتيّ باتّحاد العلم والمعلوم

لا شكّ في أنّ العلم الحصوليّ الذاتيّ يتوقَّف على نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، وذلك لأنّنا ذكرنا أنّ هذه النظريّة تشتمل على شقَّين، ففي الشقّ الأوّل أثبتنا العلم الحضوريّ للصورة الذهنيّة بذاتها، وهو يعني بالطبع علمها الحصولي بما نطابقه، ولقد ذكرنا أنّ مراد صدر المتألهين من الصورة الذهنيّة في الحقيقة نفس المعلوم بالذات، وهو ليس بنظره سوى وجود العلم، وذكرنا أيضاً أنّه يرى أنّ وجود العلم في العلم الحصوليّ هو مناط انكشاف المعلوم بالعرَض؛ لأنَّه وجود أفضل لماهيّته وينطبق عليها عيناً. ولذا لو أردنا توضيح رأيه بالنسبة لهذا المدّعى على أساس ما يتبنّاه بشكلٍ دقيق فعلينا أن نقول التالي: إنَّ وجود العلم حاضر في العلم الحصوليّ لدى نفسه، فهو بنفسه علم وعالم معلوم، وحيث كان هذا الوجود وجوداً أفضلَ لماهيّة المعلوم بالعرَض، وينطبق عليه عيناً، كان بنفسه مناطاً لانكشافه أيضاً؛ أي أن العلم الحضوريّ بواقعية العلم، وهو الوجود الأفضل لماهيّة المعلوم، هو بعينه العلم الحصوليّ بالمعلوم بالعرَض أيضاً.

وهل يختصُّ هذا الحكم بالعلم الحصوليّ لدى الإنسان؟ الجواب هو بالنفي. بل لو دقّقنا النظر لتوصلّنا إلى أنَّ كلَّ وجود مجرّد تامٍ أو غير تامٍ في نظام السلسلة التشكيكيّة للوجود - والذي ينطبق على ما دونه وتبعاً لذلك يكون وجوداً أفضلَ لماهيّة ما دونه - يشمله هذا الحكم. إذاً، يُمكننا أن نقول: بموجَبِ اتّحاد العلم والمعلوم، أنّ العلم الحضوريّ بالوجود الأفضل للماهيّة هو بعينه العلم الحصوليّ بالوجود الخاصّ للماهيّة المذكورة أيضاً؛ وبعبارةٍ أُخرى، كلُّ واقعية مجرّدة، سواء كانت تامة أم غير تامة، تملك علماً حضوريّاً بذاتها، وهذا العلم هو بعينه العلم الحصوليّ بكافّة

الواقعيات الأُخرى، التي تكون الواقعية المذكورة وجوداً أفضل لماهيّتها. وكما هو الملاحظ، فإنّ هذه النتيجة التي نصل إليها اعتماداً على اتِّحاد العالم والمعلوم، هي على وجه الدقة نفس العلم الحصولي الذاتيّ في المجرّدات التامّة والذي تحدثنا عنه سابقاً. إذاً، نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، وبالاستعانة بالنظريّة التي ترى أنَّ مناط انكشاف المعلوم بالعرَض هو كون الوجود المجرد للعلم وجوداً أفضل لماهية المعلوم، لا تؤمِّن لنا فقط تصويراً معقولاً للعلم الحصوليّ في المجرّدات التامة، بل تُثبت لنا أيضاً وجودِ مثل هذا العلم، بنحوِ لا يكون العلم الحصوليّ الذاتيّ معقولاً دون ملاحظة هذه النظريّة.

وإذا اتضح ذلك فهل يتبنى **صدر المتألهين** ثبوت العلم الحصولي في المجردات التامة؟ نحن في الواقع لم نجد ما يدل على أنه تعرض لهذا الأمر صراحة في كتبه، ولكنَّنا يُمكننا أن نصل من تتبّع كلماته إلى أنّه لا ينكر ذلك. ويرى أنّ الإشكال الرئيسيّ الذي تواجهه نظريّة المشّائين في علم العقول وعلم الله بالأشياء، والتي يرى المشّاؤون أنّها من نوع العلم الحصوليّ أي من الصوَر المرتَسِمة، أنّهم يقولون بأنّها تتحقّق بنحو حلول هذه الصوَر في العقول وفي ذات الله:

«فإنّ التعقّل لو كان بارتسام [أي بحلول] الصورة العقليّة في ذات العاقل يلزم .. في علم الباري كونه محلاً للمُمكنات ويلزم أمورٌ شنيعةٌ أُخرى»[1].

وأمّا لو تبنّينا مقولة نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، فإنّ الإتحاد ـ بمعنى الوحدة ـ سوف يستبدل بالحلول ونتيجة ذلك، أن نلتزم بالعلم

---

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 317.

الحصوليّ الذاتيّ بديلاً للعلم الحصوليّ الحلوليّ الذي تبنّاه المشّاؤون، وبهذا ترتفع كافّة الإشكالات المذكورة، وتكون النظريّة المذكورة مقبولة. ولذا يصل هو، وبعد إثباته للشقّ الأوّل من نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم مباشرةً، إلى النتيجة التالية:

«فبما ذكرناه [من اتّحاد العالم والمعلوم] اندفع إشكالاتٌ كثيرةٌ ومفاسدُ شنيعةٌ ترد على القول بانطباع صور المعقولات المتباينة الماهيّات في العقل وكذا ما يرِد على القول بانطباع صوَر الممكنات في ذات الباري، جلّ اسمه، كما هو المشهور من اتباع المشّائين»[1].

وسوف نوضح في الأمر الأوّل من الفصل الخامس عشر (1 ـ 15) أنّ نظريّة فرفوريوس في مسألة علم الله بالأشياء والتي تبتني على نظريّة اتّحاد العالم والمعلوم، والتي تكرّر من صدر المتألهين التعرّض لها كما التزم بها المولى عبد الله الزنوزيّ ليست سوى هذا الذي ذكرناه هنا[2].

(1) **الأسفار**، ج 3، ص 317.

(2) يُنكر بعض الفلاسفة بشدّة وجود العلم الحصوليّ في المجرّدات، راجع، الأسفار، ج 3، ص 454، تعليقة العلامة الطباطبائي؛ رحيق مختوم، ج 4، ص 362؛ والتعرض لمسألة أن العلم الحصولي الذي أنكره هؤلاء الفلاسفة هو نفسه العلم الحصوليّ الذي أثبتناه في المتن أو غيره ومع فرض كونه هو نفسه كيف نردّ على إنكارهم له، يحتاج إلى مزيد بحث وتفصيل وهو خارج عمّا وضع له هذا الكتاب.

يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالنّظام الفلسفيّ للحكيم الكبير صدر الدين الشيرازي. فأصحابُ النُظم الفلسفيّة، لم يتكفلوا القيام ببيان نُظُمهم الفلسفيّة، بل ذكروا العديد من النظريّات في مُختلف كتبهم ضمن تنظيم وتنسيق أولي، دون القيام بعمليّة تمييز بين القضايا التي تُشكّل أساساً في نِظامهم الفلسفيّ وبين سائر القضايا والمسائل، وتحدّد دورها في البُنيَة الفلسفيّة لهذا النظام. وأكثر ما يَهتمّ به هؤلاء هو إثبات المدّعيات الفلسفيّة، وقليلاً ما يتعرّضون لتوضيح أصل تلك المُدّعيات. وينظرُ هؤلاء إلى فئةٍ خاصّة من المُخاطبين؛ أي من كان منهم من أصحاب الرأي، ممّن لهم اطلاع فلسفيّ واسع، ولهم اطلاع على الآراء المشهورة في كلّ مسألة وطريق إثباتها أو نفيها، بنحو يكون من الميسّر لهؤلاء الوصول إلى فهم صحيح لها يساعدهم على تصوّر النظامَ الفلسفيّ المُتبنّى، دون غيرهم من المُخاطبين. ولذا، بمُلاحظة هذا الأمر، لا بدّ، لمن يُريد التعرّض لبيان نظامهم الفلسفيّ، من أنْ يَتمكّن أوّلاً من الفصل بين المسائل الرئيسة التي هي قِوامُ نظامهم ؛ وبين المسائل الفرعيّة. وثانياً، من حذف المسائل الفرعيّة، وثالثاً، من تحديد العلاقة بين المسائل الرئيسيّة وتحديد أهميّة كلّ مسألة منها ليَستبينَ من خلال ذلك طريقة البناء الرئيسيّة للنظام؛ ورابعاً، أنْ يكون ما هو أولى بالاهتمام بيان المُدّعيات، ليَنطلق بعد ذلك لإثباتها أو نفيها، وخامساً، أنْ يَلحظ المُخاطب ولو كان من غير أصحاب الرأي. وهذا ما نقصده من الحديث عن النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية.

من المقدمة

An Introduction To Mulla Sadra's Theosophcal System

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES





مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com